

بسم الله الرحمن الرحيم

الحج الأستاذ الفاضل

الدكتور محمد الرشيد

أحد عاهة القوم

العلمية المتواضعة تدب

صداقة وتعارف أعز

سما

وليد قصاب

١١٩٦ هـ - ١٣٧٧ م

١٩٧٧/٧/٢٥

بسم الله الرحمن الرحيم



٣٠١٠٢٠٠٠٠٠١١٨

جامعة القاهرة

كلية الآداب

قسم اللغة العربية

ملكية كلية

أثر المعتزلة في النزعات التقفية والبرازي

حتى نهاية القرن السادس الهجري

رسالة مقدمة من الطالب

وليد رشيد قصاب

للحصول على درجة البكالوريوس



بإشراف

الأستاذ الدكتور محمد الرشيد

رئيس قسم اللغة العربية

١٩٧٥ - ١٩٧٦

Handwritten signature and date ١١١١٢٢

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

تناولت هذه الرسالة بالبحث والدراسة آثار المعتزلة في مبداني النقد والبلاغة، وهم طائفة من الناس كانوا من أنشط من طالع هذه القضايا والامور منذ وقت مبكر جدا، وارتبطت بهم خلال فترة التاريخ الادبي الطويل، فقد نشأت البلاغة في احضان بيئة متكلمين - وخاصة المعتزلة - وازدهرت وشرعت في هذه البيئة ايضا، ثم مضت تتضج وتتكاثر على ايدي علماء هذه الطائفة النشطة من مفكرى العربية. تمهد لها في اهل امرها المعتزلة الاولى من امثال عمرو بن عبيد وشمر بن المغيرة وأبي عثمان الجاحظ، وتمهد لها في فترة التطور والارتقاء الرمانى والقاضى عبد الجبار ومثاليها، ورفدتها حتى ازدهرت وبلغت شأوا بعيدا من النضج والنمو جهود الرمزى العظيم وقد كان أثر المعتزلة في مبداني النقد والبلاغة عظيما جدا، فهم طائفة من الناس مزودون بكثير من الاسلحة التى تجعلهم اهلا لمعالجة هذه القضايا والمسائل. جمعوا اليانا متعة من الثقافات والمعارف، العربى منها والاجنبى، فكانوا يملكون بذلك هذه الطائفة المتحررة الرائعة من النقاد العرب الذين لم يكفوا باستقانة العربية الخالصة ولكنهم اضافوا اليها ضروبا كثيرة من الثقافات الاجنبية، فاطلموا على آراء الامم الاخرى ومالها من اقوال ونظرات في مسائل البلاغة وقضايا البيان وطرائق القيل، واستطاعوا ان يستفيدوا من ذلك كله في توسيع نظرهم الى الامور ونضج فهمهم وخبرتهم في معالجة هذه المسائل، كما ادخلوا بعض هذه النظرات الاجنبية الى البيان العربى، وطعموه بها في بعض الاحيان فتلون على ايديهم لونا جديدا ولكنه لم يفقد اصالة العربية، ولم تزهق روحه او يخرج من جلده الاصلى، بل ظل هذا البيان العربى على ايديهم ناصعا اصيلا بل هو قد ازداد عمقا وخصبا وثراء في كثير من الاحيان، كما كانت عقل هذه الطائفة المنظمة التى صقلتها الفلسفة والمنطق اللذان اكوا على درسيهما، وتعمقا في مباحثهما مهيأة للخوعرفى مسائل البلاغة والبيان وتنظيم القول فيها تنظيم دقيقا. وقد كانت طهيعة المهمة التى اضطلع بها المعتزلة ففى الدفاع عن الاسلام ومناظراتهم اعداءه من اصحاب الملل والمعتقد الاخرى تدفعهم دفعا الى العناية بمسائل البلاغة والبيان، واتقان

البحث فيها ، فقد كانت البلاغة وسيلة من وسائل الاقتناع ، وسلاحاً مهماً
في المناظرة والجدل .

وقد ترك المعتزلة تراثاً ضخماً جداً ، ولكن لم يهتم لدينا من هذا
التراث إلا أقل القليل . أنت عوادى الزمن على الكثير الكثير منه ، ولم تكن
تدع منه إلا ضيافة لا تمنع ولا تمنع ، ولكنها المدد الوحيدة التي بين
يدى الدارس في محاولة لتكوين صورة لأعمال المعتزلة ودراساتهم في هذا
الميدان . والمعتزلة مدرسة عقيدية كلامية أكثر منها مدرسة أدبية تشمل
اتهاها معينا في النقد والبلاغة . ومن أجل ذلك كانت آثارهم التي تظهر
فيها سمات ضيقهم وخصائصهم في البحث هي الآثار التي تتناول كسائل
العقيدة الدين وتتصل بأمور الكلام والقضايا التي دار الخلاف حولها
بين طوائف المسلمين ، وأما فيما عدا ذلك فلا يكاد يكون للمعتزلة
شعب بحث متميز من غيرهم يجعلهم علما في ميدان النقد والبلاغة أو أصحاب
مدرسة أدبية خاصة ذات سمات ومعالم متميزة .

وثاني أهمية هذا البحث أنه دراسة مستقلة لجهود طائفة عظيمة
ذات نشاط خصب غنى من نقاد العرب ولأغبيهم ، وهي دراسة تحاول أن
تعرف على جهود هذه الطائفة من النقاد وتحللها وتقيمها وتستخلص
خصائصها وسماتها في البحث . وهي خصائص وسمات آثرت في تاريخ
الفكر العربي ضجة كبيرة ، وأحدثت ردوداً عنيفة ، فاستقطبت حولها
عدداً كبيراً من الانتصار والخصوم ، ومن حاولوا أن يتوسطوا بين الفريقين
وأخذوا من هؤلاء هناك . كان لمدرسة الاعتزال حسنات كبريات وأبـاد
بيضاء وجهود مشكورة ، وكان لها إلى جانب ذلك كله طفرات خالفتها
فيها السنة ، وخرجوا على المؤلف وشطحات خطيرة كان يسوقهم اليها
الغلو والتعصب للمذهب الذي اعتنقوه والخوف في تقديره والاعتداد به . وقد
حاولنا عرضاً للمعتزلة وما عليهم بعيداً عن روح التعصب والاعجاب أو روح الكراهية
والنفور التي تبعد البحث العلمي عن جادة الموضوعية والحق .

وتناولنا بالدراسة جهود المعتزلة منذ نشوئهم في القرن الثاني الهجري
على يدى وأصل بن عطاء وعمر بن عبد وحتى نهاية القرن السادس الهجري ،
وقد حددنا هذه الفترة الزمنية لتدخل في الدراسة جهود الرمخشي العظيم

التي تشل ذروة نضج الآراء الاعتزالية واكتمالها ، سواء في ذلك آراؤهم الكلامية أو آراؤهم البلاغية والنقدية ، فقد استوعب الزمخشري في كتابه الكشاف جميع ما كتبه جيل المعتزلة الذين تقدموه ، واختمرت في ذهنه هذه الفرائد جميعها ، بعد ان صقلتها عقل أديبائهم وفكرهم ازمانا طويلة وأما فيما بعد الزمخشري فقد أخذت البلاغة العربية تتجه الى التعقيد والجمود ، وتسيطر عليها روح الفلسفة والمنطق فتزهق الكثير من مهبثها وروبقها .

وقد اتبعنا في الدراسة منهجا تاريخيا فنيا ، فقسنا الرسالة الى قسمي تمهيد وهايمن كبيرين . فأما التمهيد فقد تعرضنا فيه لنشأ المعترلة وما أحاط بهذه النشأة من ظروف وملازمات ، وعرضنا لاصول مذاهبهم وهاذي عقيدتهم ولا يبرز الخلافات بينهم وبين خصومهم من أهل السنة حتى نستطيع أن نتصور الجديد الذي جاء به المعترلة فأحدث ما أحدث من ضجة كبرى . وقد حاولنا التوقف في هذا التمهيد عندما يساهم في توضيح الصورة العامة لجهود المعترلة في ميداني النقد والبلاغة ، ولقى الضوء عليها حتى لا يبدو التمهيد منسلخا عن الجوال العام . وجعلنا الباب الاول دراسة تاريخية لجهود المعترلة ، واستعرضنا فيه هذه الجهود حسب التقسيم الزمني ، فكان الباب في ثلاثة فصول . أولها يمثل نشأة البحث البلاغي والنقدي عند المعترلة في القرنين الثاني والثالث ، وقسمناه الى قسمين : القسم الاول درسا فيه جهود المعترلة الاول الذين استطعنا أن نعثر على مادة لهم وهم عمرو بن عبيد وشريح المعتمر والنظام والناشي . الاكبر . والقسم الثاني كان دراسة مستقلة لجهود الباحث لما تطلبه من أهمية وخطر في تاريخ البلاغة العربية وأما الفصل الثاني فيمثل تطور البحث البلاغي والنقدي عند المعترلة ، وهو اوجز في قسمين : القسم الاول خصصناه لجهودهم في القرن الرابع وعرضنا فيه للمرثاني والمرثاني في صاحب بن عباد . والقسم الثاني خصصناه لجهودهم في القرن الخامس ، ودرست فيه القاضي عبد الجبار والشريف المرتضى . وأما الفصل الثالث فيصور ازدهار البحث على ايدي المعترلة مثلا في جهود الزمخشري في القرن السادس . وقد حاولنا في الباب الاول من الرسالة الاكفاء بالعرض التاريخي لتراث هذه المدرسة متعددين ما أمكن عن روح التطليل والتقييم . وأما الباب الثاني فكان دراسة فنية لتلك الجهود التي عرضناها في الباب الاول وللقضايا النقدية الكبرى التي عرف بها المعترلة وأطالوا الوقوف عندها . وجاء هذا

الباب في اربعة فصول ، كان اولها لدراسة قنية اعجاز القرآن التي تعمس
أبرز القضايا التي انصبحت فيها جهود المعترلة ، وتعرفنا في هذا المصطلح
على الاتجاهات المختلفة التي سادت البيئة الاعترالية في مجال الدراسات
القرآنية . ودرسنا في الفصل الثاني قضية المجاز ، وفي الثالث دروسنا
قضية اللفظ والمعنى ، واما الفصل الرابع فخصصناه لدراسة منهج المعترلة
وتقيم جهودهم ويان أنوهم في التراث المعنى للنقد والبلاغة وما أغفروه
الى هذا التراث من جهود جديدة وآراء طهفة أثرته ووضعت فيه لهناسات
أعطت بنيانه وأقامت أساسه ، ثم لخصنا في الخاتمة ما انتهينا اليه من نتائج
وآراء .

وقد كانت تدفعنا الى العناية بجهود المعترلة لما كان لهذه الطائفة
من دور عظيم في البلاغة العربية ، وما خلفت من تراث متكشف عنه الدراسة
المستقلة . وهو تراث كان من الامة والخطوط حيث يستحق ان يفرد بالدراسة
في بحث مستقل يكشف عنه ويوضح اثر هذه الطائفة النشطة من نقاد المعنى .
وقد كانت عدتنا الاولى في هذا البحث بطبيعة الحال مؤلفات المعترلة
ومصنفاتهم . وهي - ظلي حالها الذي وصلت طيه - قلة قليلة بالقياس الى
ما وضعوه في هذا الميدان ، فقد كان مؤلفات الباحث والروائي والمرباني
والقاضي عبد الجبار والشريف المرتضى والزمخشري هي المصادر الاساسية
الكبرى التي استقينا منها مادة هذا البحث ، الى جانب كتب النقد والبلاغة
الاخرى ، ومصادر الادب العربي ، وكتب علم الكلام والمقائيد التي كتبت
عن المعترلة ، او المتآراء منهم ومعتقداتهم ، ولكننا كما نطاول دائما أن نرسم
الصورة من خلال كتابات المعترلة أنفسهم ، وكانت تبقي المصادر غصصا
مساعدة في تكملة اجزاء الصورة وتحديد معالمها . واما على نطاق المراجع
الحديث فليس بين ايدينا بحث مستقل في الحديث عن جهود المعترلة وآثارهم
في البلاغة العربية ، ولكن كانت بين ايدينا دراسات لآراء عدد من رجالهم
وتعرض بعض الدارسين المحدثين لعدد من خصائص المعترلة وآدوهم فسي
النقد والبلاغة وقد استفدنا كثيرا من دراسة الدكتور شوقي خيف القيسية
في كتابه (البلاغة : تطور وتاريخ) وما كتبه عن القاضي عبد الجبار

والزمخشري بصورة خاصة ، كما انتفعنا ببحث الدكتور مصطفى الصاوي
الجهني عن منهج الزمخشري في تفسير القرآن • وما كتبه الدكتور
احسان عباس في كتابه تاريخ النقد عند العرب ، وقد استفدت ايضا
من دراسة الدكتور ابراهيم مدلايه في كتابه بلاغة ارسطو بين العرب
واليونان (وخاصة فيما يتعلق بثقافة المعتزلة ، وتأثر البلاغة العربية
ببلاغة اليونان • ز

محمد : فلمت ادعى لهذا البحث الكمال أو التمام ، ولكنه
خطوة جديدة في طريق الدراسات البلاغية والنقدية في تراثنا العربي
العريق ، وهو ميدان ما يزال في حاجة الى الكثير من الدراسات الجادة
الرصينة • ولكني أرى أن هذه الدراسة استطاعت أن تقدم صورة الا تكن
كاملة ففيها الكثير من الوضوح والموضوعية لجهود المعتزلة وتراثهم وآثارهم
وخصائصهم في ميدان النقد والبلاغة • فان كنت قد اصبت فيما كتبت
شيئا من خير وتوفيق فهما منة الله وتيسيره اليهما ، وما يكن من زلل
أو سقط أو علة وحده نسأل العصمة والرشاد •

وفي ختام هذه المقدمة لا يسعني الا أن ارفع عبق شكري وتقديري
لاستاذي الجليل الذي رافقني في رحلتين طهلتين : هما رحلة
الماجستير ، وهذه الرحلة الثانية الى الدكتوراه • وكان معي في الطريق
الشاق الطول راعيا ابيا لا يرضن بعلم او جهد •

تقديري العميق لاساتذتي الدكتور يوسف خليف •
والحمد لله •

تمهيد في نشأة الممثلة ومفادهم

الاسلام دين فطري بسيط أتى ليخاطب في الانسان عاطفته وميله الطبيعي الذاتي الى الايمان بوجود قوة عظيمة خلقت الكون ودبرته أمره . هذه القوة المسيطرة هي الاله . ويكاد الناس جميعون على الايمان بهذه القوة العظيمة مهما اختلفت عدهم أساطيرها ، أو تباينت صفاتها . وقد جاء الاسلام ليخاطب هذه الفطرة ، ويحييها ، ويقوم ما أحورها من فساد ، وأوصابها من خطأ على مر الدهور ومعاقب الاجيال ، ولم يحيى بنظرات عظيمة مفقودة ، أو ياراً ظففة شائكة تيمث في النفوس شبحاً ، وتثير قالا وقبلاً ، وتكون موطن أخذ ورد لا يتهبان ، ولو فعل الاسلام ذلك ما آمن من الناس الا القليل ، لان العلم والعقل حظ الخاطئة من الناس ، والعاطفة والفطرة خط مشترك وقاسم عام لدى الجميع .

على أنه قد وردت في القرآن الكريم - وهو مادة هذه العقيدة - آيات كانت شارب خلاف وجدال . ففيه آيات تدل على الجبر والارغام ، وأخر تدل على الكسب والاختيار ، وفيه آيات تنزه الله عن مشابهة المخلوقات ، وآيات تنسب اليه صفات مادية كاليد والمعين ، وتنسب اليه صفات كالقلام والمعجى ، والذهاب والاقتراب ، وآيات تنفي روية الله أو الاحاطة بكنهه ، وآيات تثبت أن هذه الروية واقعة محقة يوم القيامة ، وغير ذلك من أمور . وقد سميت أمثال هذه الآيات بـ (الآيات الغشائيات) وهذه الآيات وما تناوله ممن أسس العقيدة وشئون الدين كانت محور جميع تلك الخلافات التي نشأت بين المسلمين ، وأدت الى ظهور الفرق الاسلامية المختلفة .

فاما الصحابة والمسلمون الأول فقد آمنوا بهذه الآيات ، وصدقوا ما جاء فيها دون بحث طویل أو جدال كبير . التزموا ما أتى به القرآن على الوجه الذي أتى عليه ، ولم يعارضوا كتاب الله بحضه يبعثر ، ولم يذهبوا في الناس الأدلة على وجود الله ، وعلى اثبات وحدانيته وقدرته وسائر صفاته بأكثر مما جاء في القرآن الكريم . وصورة عامة فيها آيات الغشائيات فيها عاماً مجتلاً دون أن يخوضوا في التفاصيل ، خاصة وأنهم قد وردت عن الرسول (ص) بعض الأحاديث في النهي عن اتباع الغشايه ، ومن الجسدل والمراء في مسائل العقيدة والدين عموماً . كان الرسول يعلم أصحابه أن الامم قبلهم ما هلك الا بهذا الجدال الديني الذي فرق كلهم وأضعف قوتهم . قال الامام الغزالي في النعمى على علم القلام والتكلمين : " ليت شعري ، متى نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن الصحابة رضی الله عنهم احضار اعرابي أسلم وقوله له : الدليل على أن العالم حادث أنه لا يخلو عن الأعراض ، وما لا يخلو عن الحوادث حادث ، وأن الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدره زاعده عن الذات لا هي هو ولا هي غيره ، الى غير ذلك

(١) من رسوم التكلمين .

وسار الصحابة والتابعون والسلف من بعد الرسول على هذا المذهب ، فكانوا ينهاون عن الخوض في التشابهات ، وعن الجدال في الدين " كما روى عن عروى الله عنه أنه سأل سائل عن آيتين متعارضتين فعلاه بالدرة . وكما روى عن مالك رحمه الله أنه سئل عن الاستواء فقال : الاستواء معلوم ، والإيمان به واجب ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة " (٢) وكان أحمد بن حنبل يقول : " لا يفتح صاحب كلام أبدا . علما " السلام بتأدية " (٣) .

وقد اطمانت قلوب أصحاب محمد إلى هذه الطريقة ، فصاحت أحوالهم ، وتهدبت سورتهم ، ولكن ما لبثت الفتن والخلافات السياسية في أواخر عهد عثمان وعهد علي أن دبت بينهم ، واستبعت هذه الخلافات السياسية خلافات في مسائل العقيدة والدين . فكان أول الأمر جدل حول الخلافة وصاحب الحق فيها ، ثم جرد ذلك الناس إلى الحديث فيما تعربه الأمة من أحداث ونكبات . أمي قضاء الله وقدره ، أم هي من فعل الناس وكسبهم ؟ والتالى هل الإنسان مجبر في أفعاله أو مخير ؟ وهو لا المسلمون الذين يتساقطون صرعى وهم يقاتلون في صف على أوصاف معاوية ما حكمهم ؟ وما رأى الدين فيهم ؟ وما حكم من مكات منهم مرتكبا لكثرة من الكبائر قبل أن يتوب ؟ وضحت المسائل الدينية التي أثارها الخلافات السياسية في أول الأمر تشعب وشقق بعضها بعضا ، ويتشعب لكل رأى أنصار ومؤيدون وفرق وأحزاب .

ولعل من أسبق المسائل الدينية التي بدأ الخوض فيها : مسألة القضاء والقدر ، وقد انقسم الناس حولها فريقين : الجبرية ، وقالوا : ان الإنسان مجبر في أفعاله ، لا يخلقها بنفسه ، وليس له من الأفعال التي تنسب إليه شيء ، فتقوا الفعل عن العبد ونسبوه إلى الرب ، وذلك جردوا الإنسان من كل ارادة ، وجعلوه رهشة تحركها يد القضاء والقدر . وقال ان أول من دعا بهذه الدعوة الجعد بن درهم ، ومنه أخذ الجهم بن صفوان . قال ابن نباتة عن الجعد : " أول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد بدمشق ، ثم طلب فهرب ، ثم نزل الكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان القول الذي نسب إلى الجهمية . (٤) "

١ - فصل التفرقة بين الاسلام والتزندق : ٢٠٣

٢ - الصدر السابق : ١٨٨

٣ - تلخيص الملوك : ٨٣

٤ - شرح العميون : ١٨٦

وفرة القدرية التي تعتق حرية الارادة ، وتقرر أن الانسان حر مختار سيطر على
أفعاله ، لا تفرغه قوة خارجية على شيء لا يريد أن يفعله . صاحب هذه الحركة هم
معبد الجهني الذي كان أول من تكلم في مسألة القدر والاستطاعة ، وغلان الدمشقي
الذي أخذ يدعو إلى مذهبه في عهد عمر بن عبد العزيز ، بل أنه كان يكتب إلى عمر وأعطاه ،
وقد استمر يدعو دعوتَه هذه إلى أن قتلَه هشام بن عبد الملك .
وقد احتق المعتزلة في مسألة القضاء والقدر هذه رأى القدرية ، فنادوا بحرية الارادة وسلطة
الانسان على أفعاله .

والمسألة الثانية التي كثر الخلاف حولها مسألة مرتكب الكبيرة . كان رأى الخوارج أن مرتكب
الكبيرة كافر وجب عليه قتله ، وكان رأى الحسن البصري أنه مؤمن ^{مُنافق} ~~كافر~~ ، أما المعتزلة
فقد خالفوا عن الرأيين جميعاً ، وذهبوا في ذلك إلى أن مرتكب الكبيرة في منزله وسطى
بين مرتكبي العظمى والكفر وسوءه " ^{فأشبه} " وسرى بعد أن أعلنهم للرأيين اللذين كانا
شائعين في هذه المسألة هو أحد أسباب لفهم الذي لصق بهم .
وهناك مسائل دينية أخرى كانت موضع مناقشة وجدال بين المسلمين كمسألة صفات الذات
العملية ، ومسألة خلق القرآن ، وغير ذلك مما سنعرض له عند الحديث عن نشأة المعتزلة
وعقائدهم .

- ٢ -

لم تكن الآراء التي جاء بها المعتزلة جديدة كل الجدة على المجتمع الاسلامي ، فقد كانت
بذور هذه الآراء منتشرة عند الفرق الاسلامية الأخرى وجاء المعتزلة فانتقوا من كل فرقة
ما أعجبهم من آراء واستطاعوا أن يكونوا من مجموع ذلك نظرية متكاملة عرفت بهم ونسبت اليهم .
ولأنهم أن تنوع كثيراً في الحديث عن هذه المسألة لأنه ليس من شأن هذه المقدمة
السريعة التوقف عند الجزئيات والتفاصيل . وكفى أن نشير إلى أمثلة من ذلك تاركين التوسع
لن شأن ذلك من الدارسين المخلصين .

فنن مبادئ المعتزلة مثل حرية الارادة وسيطرة الانسان على أفعاله ، وقد رأيناهم يأخذون
ذلك عن فرة القدرية ، ومن مبادئ المعتزلة القول بخلق القرآن ، وقد مر بنا أن ابن نباحه
ذكر أن أول من تكلم بذلك هو الجعد بن درهم زعيم فرقة الجبرة ، كما أخذ المعتزلة عن
الجعد وتلميذه الجهم كثيراً من الآراء التي أصبحت لا تعرف إلا بهم ، وقد جعل ذلك
أحمد أمين يقول : " مذهب المعتزلة ورث تعاليمه من جهم ، وأن المعتزلة قد جاؤوا
بخلاصة ما قال به الجهمية ^(١) " كان الجهم ينفى أن يكون لله صفات غير ذاته ، ولذلك
كان يتناول جميع آيات الصفات الواردة في القرآن . كما كان ينفى أن يكون الله مرثياً يسوم
القيامة .

وأن يكون الله حكمة حقيقة ، لأن الكلام من صفات المخلوقين فلا يوصف الله به لهذا ، وأيضا يلزم من اتصافه بحقيقة الكلام أن تكون له آلة الكلام فيكون مشابهها للحوادث ومحال على الله مشابهة للحوادث ، ولما كان القرآن كلاما وهو مضاف الى الله سبحانه ، فلا تكون إضافة له الا على معنى أنه مخلوق له لا كلام له لأن هذا يؤدي الى المشابهة المستحيلة عليه ، وأذن يكون القرآن مخلوقا^(١) له وهذه الآراء كلها ما يعتقده المعتزلة وتكون جزءا هاما من عقيدتهم وظنهم .

ولعل في هذا ما يفسر لنا لماذا كان اسم المعتزلة يختلط في أذهان بعض الباحثين بأسماء بعض الفرق الإسلامية الأخرى . فقد خلط ابن تيمية مثلا بين اسم الجهمية واسم المعتزلة^(٢) ، كما كان يلقب المعتزلة أحيانا بالقدرية ، وقد ظهر المعتزلة الى الوجود في العصر الاسوي ، ولكنها شغلت الفكر الإسلامي في العصر العباسي ردحا طويلا من الزمن . ويختلف العلماء في وقت ظهورها ، وفي أسباب اطلاق هذه التسمية . فبعضهم يرى أنها ابتدأت في قسوم من أصحاب علي اعتزلوا السياسة ، وآثروا الابتعاد عن الخلاقات ، وانصرفوا الى الصلوات . فقد ذكر أبو الفداء في تاريخه عند كلامه عن الحوادث الخاصة بالمحنة الخاصة والثلاثين من الهجرة بعض الأشخاص الذين لم يريدوا متابعة علي مع أنهم ليسوا من شيعة عثمان ثم يقول عنهم " وسوا هؤلاء المعتزلة لا عزالهم بيعة علي^(٤) " ولكن المعتزلة يرفضون هذه الرواية ، ولا يحترفون بها . فقد أورد صاحب رسالة الحور العين هذه الرواية ثم رفضها قائلاً : وليس كذلك لأن جمهور المعتزلة وأكثرهم الا القليل الشاذ منهم يقولون أن عليا عليه السلام كان على الصواب ، وأن من حاربه فهو ضال وجوروا كمن لم يتب من حاربه ، ولا يتولسون أحدا من حاربه الا من صحت عنه توبته منهم . ومن كان بهذه الصفة فليس بمعتزل عنه عليه السلام ، ولا يجوز أن يسمى بهذا الاسم^(٥) .

١ - تاريخ الفرق الإسلامية : ٢٠

٢ - تاريخ الفكر الفلسفي : ٦٣

٣ - الملل والنحل : ١ / ٤٣

٤ - أخبار أبي الفداء : ١ / ١٨٠

٥ - تاريخ أبي الفداء :

على أن الرواية الشائعة تقول أن التسمية جاءت نتيجة الخلاف حول مسألة مرتكب الكبيرة التي سبقت الإشارة إليها . ولقد أتينا في تفسير التسمية هاهنا رأيانا السري المعترلي الذي يقول : أن كلمة المعتزلة أطلقها المعتزلة أنفسهم على أنفسهم لاعتزالهم أقوال جميع الفرق التي اخطأت في نظريتهم الحكم على مرتكب الكبيرة باطلاً الخواص إلا أنه كافراً ، وأخطأ بعض المرحضاد ^(١) أنها هو مومن لا قراره بالله وسوءه وكتابه وإن لم يعمل به ، وأخطأ الحسن البصري إذ ساء حافظاً ، فخالفت المعتزلة هذه الآراء جميعها ، واعتزلتها لئلا يظن أنها وخطئها ، وترك مجلس الحسن البصري فسميت بالمعتزلة . وهي عدهم صيغة مدح ، لأنهم يسوقون عدايرها حديثاً الرجل : " اقرئت بنو اسرائيل على اثنتين وسبعين فرقة ، وستقرى أضي طيسى ثلاث وسبعين فرقة . أبرها وأتقها الفقه المعتزلة " وقوله تعالى : ^(٢) " واعتزلكم " وأما رأى أهل السنة في الموضوع فهو أن لقب المعتزلة لقب ذم ، وصحت به هذه الكلمة المبتدعة لأنها خالفت قول الأمة بأسرها حين زعمت أن مرتكب الكبيرة قاسق ، وهو نفس منزلة بين منزلة الايمان والكفر ^(٣) . وأول من رماه بهذه التسمية الحسن البصري ، حينما تناول عليه واصل بن عطاء الذي كان تلميذه وحضر مجلسه في اجابته لتناقل الحسن عن حكم مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين المنزلتين ، ثم قام عن استناده ، واعتزل الى أسطوانة من أسطوانات المسجد يرد ما أجاب به ، فقال الحسن : اعتزل عا واصل نفسي هو واصحابه المعتزلة ^(٤) . أو على رواية البخداي : أن الحسن هو الذي طرده عن مجلسه فاعتزل عند ساهية من سوارى مسجد البصرة وانضم اليه قريته في الضلالة عمرو بن عبيد بن باب كعبد صبيحة أنه قال الناس يوشك فيهمك انها اعتزلا الأمة وسمى اتباعها معتزلة ^(٥) على أن المعتزلة يزعمون أن بعد ظهورهم كفره يرجع الى أقدم من واصل . فأصول مذهبهم توغل الى أبعد من ذلك بكثير

١ - ذكر المعتزلة لأبي القاسم البلخي : ١١٥

٢ - الفرق بين الفسوق : ١٥

٣ - النهاية والامسئل : ٢

٤ - الفرق بين الفسوق : ٩٨

أنها تعود الى الرسل وصحابته الكرام ، ولم يكن من واصل الا الصلة الشديدة
 بها كان من آراء المدر الأول من الصلوات . يقول القاضي عبد الجبار : " ان المخالفين
 يصرحون أن هذا مذهب المعتزلة من جهة واصل بن عطاء " وأن ما كان عليه المصدر
 الأول والثاني غير ذلك ، فكيف يصح ما ادعيتهم ؟ بل لا بد بيننا من قول أن واصل
 لم يكن منه الا التشدد في الكلام على من أحدث التشبه والظارعة والارجاء ، لأنه
 انما أبطل ما أحذره على ما تقدم من طرية المدر الأول والثاني ^(١) . فكان المعتزلة
 الذين آمنوا أن حركتهم حركة اصلاح لاعادة الدين الى ما كان عليه من طرية المصدر
 الأول والثاني بعد الهدم والخلالات التي أحدثها فيه أصحاب الفرق الأخرى . ثم
 ان واصل انما أخذ العلم عن أبي طالب ^{عليه السلام} وأخذ على عن النبي (ص) ومن هنا كانت
 أسانيد المعتزلة أقوى الاسانيد لأنها تعود الى الرسل ^(٢) والشريف المرتضى يقطع في
 هذا الموضوع قطعاً لا مزيد عليه فيرى " أن أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام
 أمير المؤمنين - عليه السلام - وخطبه ، فانها تتضمن من ذلك ما لا زيادة عليه
 ولا نقص فيه ، ومن تأمل الآثار في ذلك من كلامه علم أن جميع ما أسهب المتكلمون من
 بعد في تحصيله وجمعه انما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الاصول ^(٣) . ثم مضى يسوق
 لمعى بعض الأقوال التي تتفق مع ما ينادى به المعتزلة من آراء . كما أن القاضي عبد الجبار
 بعد أن عد طريقات المعتزلة وقسمها الى عشر ذكر في الطبقة الأولى الخلق الأربعة
 وابن عباس وابن سمعون وغيرهم كأبن عمرو بن الديلم وأبى ذر وهادة بن الطامست .

١ - طريقات المعتزلة : ص ١٦٥

٢ - المرجع السابق وصفته

٣ - أقاليس المرتضى : ص ١٤٩

ذكر في الطبقات العشر والثلاثة من مظهرات على ذلك . ثم راجع بحق ليدرك .
 الأول من وجه الأول أو تشير إلى أصل من أصوله . وأن المسئلة من حيث
 أن يبتلى في من كل ولا يعلق مع أصل من أصولهم معروفا . ولما لا يكون من حيث
 الثاني في هذا من حيث لئلا شرط المعقول . من رأى المسئلة أن يكون . أن يكون
 على ما يكون المسئلة .

يكون لها بعد أن المسئلة أطوارا من بين المبادئ التي الإسلامية بحرية المسائل .
 والاعتدال في المسائل اعتدالا عديدا . وأصل في الاعتدال مع أدلة العمل وأبسط
 العمل من آيات القرآن أو أساطير نبوية . ما كان له أعظم الأثر في فكرة اعتدالهم
 وذلك أنهم حمل المسائل التي بها الجواب على أن هناك خمسة أصناف من المسائل
 التي هي خمس . هي : أبو الحسن الفخاط . وهو من حق أحد غير أسرار المسائل
 من حيث المسائل الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والحوالوة ، والاعتدال
 من حيث . وأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . إذا كانت في الإنسان هذه المسائل
 الخمس .

١ - التوحيد

وهو بالتوحيد الأمر التالية : غير قسرية الآيات التوحيد : أنه لا يجب
 التوحيد في التوحيد طوعا أو كرها . ولما في توطئه وتطهيرا . فالتوحيد
 على وجه من حيث أعماله عدل طوعا . وهو واحد في ملكه التي بين بها
 سائر التوحيد . فالتوحيد ليس كطوع . ولا كره . ولا كإيمان . ولا كحجة . ولا كإيمان
 وأنه لا يعمل ولا يعمل . ولا يتفهم ولا ينتقل . وأنه الأول والأخر والظاهر والباطن

- ١ - طبقات المسئلة : ص ١١٥
- ٢ - الاعتدال في عين التوحيد : ص ١١٦
- ٣ - التوحيد والتوحيد : ص ١

أنه في السابق الذي الأرضية ، وأنه أقرب إليها من جبل الجبل ، وبما يتبين
من هذه الحالة لا هو بل هو جسم ولا شيء إلا هو ماد سيمر ولا أدنى من ذلك ولا الجسم
إلا هو جسم أيضا كانا (١)

من أين أو يطق الله هذا الترتيب المطلق تادي المطلق من الأليات والصفات
في هذا النوع من أنواع الفعل أو التمدد بين صفات الله وبين ذاته ، لأن الترتيب
الذي هو صفات الله هو يعني أن يكون له في القدم ، فلا كانت صفة غيره لأن صفات
هنا ما هو الجسم من صفات الله ، فله قدر ذات ليس من اللاتر يتبين في
والتي هي ليس من تجوز عليه الصفات والصور والصور ، وهو يدرك الله بأنه لا يتبين
ليس من صفات الله الذي يدرك وقد يحتج الادراك عليه (٢) فهو لم يترك الصفات
كما صفت الصفات بأنها فلا يوجد : الأليات والصفات لله في ذاته ، وهو ، والصفات
ذات .

في صفات الله الكامل والصفات المطلق في نظر المطلق ، كان لابد من صفات
الصفات المطلق في صفات الله أو مستقلا ، في هذه الحالة الله في أوصاف الصفات
استطاع أن يدرك صفات : (لا يدرك الأبعاد وهو يدرك الأبعاد) لأن صفات الله
هو الجدار ، لأنه هو أن يرى الله سبحانه إلا من صفاته حسب صفات صفات
صفاته أو صفاته أنه يحصل في الأجسام (٣)

بما أن صفات الله صفات الله الصفات أو الصفات ، لأن ذلك هو صفات الصفات والصفات
قال ابن أبي الحديد : فله لا تتوجه حسب أوصافه أو صفاته صفات الصفات
الصفات لا صفات صفات ، أو نورا من الأليات وقوة سارية في جميع العالم كما قال في
أو من صفات الصفات التي تحمل المحال (٤)

١ - الأجسام : ص ١

٢ - طبقات الصفات للشيخ عبد الجبار : ص ٢٤٨

٣ - المثل في أطراف العدل والوحد للشيخ عبد الجبار : ١٨ / ٤

٤ - صفات صفات الصفات : ص ١٨١ / ٤

وأما وجه تسميتهم لأنها دالة على المظنون لله .
 فلا يخفى عن الله حكما أنه خالق الكلام وقاطعه ، فان الكلام لغيره أكرم منه
 أن يعمل الحكم لغيره بل به المخاطب على العلم الذي في نفسه فله بهذا العمل
 حكم أن فعله يدل به المخاطب على ما يريد ، والتفصيل والمجمل مطبقان .

١ - الفصل الأول

وأصل الذي من أصول المعقولة العدل ، وهو من صفات الله . وهو من صفات
 العدل هو علم أن الإنسان هو خالق أمثاله ، وله طبعها خلقه وإرادته ، ويعلم
 حرمته . وهذه العبرة هي التي تجعل عدلا من الله أن يخلق الإنسان
 بهذه الصفات ، ولولا هذه العبرة لكان التكليف والقدرة الخراب والمفسدات
 أو غير .

والله تعالى : وأما العباد : لم يخلق الله بغير
 طبعها وكان فيها من سمعة غير طبعها بل من ما طبعها ما لم يسمعها
 وكان فيها من طبعها لغير ذلك (١) وهو بذلك كائن من في الطبيعة البشرية
 التي هي أن ليس لأحد فعل في العيلة غير الله وأما حسبنا إلى العباد حلال
 كونه : (عقلت الشمس) والله أعلم بها .

وهو من هذا العهد أيضا نظرية الصلاح والأصلح . وغالبا أن من العباد
 في الله أن يعمل ما فيه صلاح العباد ، بل ما هو أصلح لهم ، فهو لا يملكه
 ولا يملكون ولا يعلمون ، بل يقدرون على ما كفهم به ، به لهم في ذلك ، ويعلمون
 ليسوا بغيره من هلك عن بينه ، ويحسب من حين عن بينة . وأما الله تعالى صفاته
 وهو لا يعمل الفصح ولا بأمره ، وأنه سبحانه إذا ألم أو أسفر أحدنا فأننا بغيره
 صفاته وطاقته ولا كان مخلا بواجب ، والله سبحانه أحسن نظرا بعباده طبعهم
 الخبير (٢) .

١ - في الإسلام لأحمد أمين : ٢٧/٢
 ٢ - من كتاب الأبطال في الفضائل : ص ٩٢
 ٣ - في كتاب الأبطال في الفضائل : ص ١٢٢

فان كان هذا هو الحال في كل من هذه النسخ ، فليس
 من المستبعد ان يكون هذا هو الحال في النسخ الاخرى .
 فانه لا يمكن ان يكون هذا هو الحال في النسخ الاخرى .
 فانه لا يمكن ان يكون هذا هو الحال في النسخ الاخرى .

١ - النسخة الاولى

في هذه النسخة الاولى ، من الملاحظ ان
 في هذه النسخة الاولى ، من الملاحظ ان
 في هذه النسخة الاولى ، من الملاحظ ان
 في هذه النسخة الاولى ، من الملاحظ ان

في هذه النسخة الاولى ، من الملاحظ ان
 في هذه النسخة الاولى ، من الملاحظ ان
 في هذه النسخة الاولى ، من الملاحظ ان
 في هذه النسخة الاولى ، من الملاحظ ان

في هذه النسخة الاولى ، من الملاحظ ان
 في هذه النسخة الاولى ، من الملاحظ ان
 في هذه النسخة الاولى ، من الملاحظ ان
 في هذه النسخة الاولى ، من الملاحظ ان

٢ - النسخة الثانية

في هذه النسخة الثانية ، من الملاحظ ان

١ - النسخة الاولى : ١ / ١١ : ١ - من الاصل النسخة : ١٢٩

٢ - النسخة الثانية : ٢٥٠ : ١ - من الاصل النسخة : ١٢٢

والصحة بالعبارة الواضحة القوية . فقد روي عن النظار ثلاثاً أنه " حفظ القرآن والحديث
والأصل والنحو والفقه ما مع كثرة حفظه الأسماء والأخبار والقضايا " وفي كتاب (مساهمة
الاحكام ومطالعات من الكتاب الاوسط في المطالعات) نجد الناصي " الأظهر بعدد كتاب مساهمة
الدين أحمد الاسلام ، فذكر من العجوز واليهود والنصارى ، ويعرض لأصل هذه المسألة
والمطالعة . وكان أبو العباس عليه السلام يدل على ثقافة الناصي ، واطلاعه على
في هذه أصناف من المطالعات الأخرى وطايعهم .

بعد من أصل أن " لم يأت أحد أظهر بسلام عالية القيمة وبارية الخواص بسلام الواسعة
والله سبحانه والعبادة وسائر المطالعات واليد عليهم . " وأنه الأصل في طرقات الكلام القسري
أما الناصي " . وقد بلغ من اعظام أصل باليد على مخالفة أنه كان " إذا جهل الحق سبحانه
فمن يملك من دونه " . فإذا موت به آية فيها حجة على مخالفته ، فليست
عقوبة ، ثم قد في مخالفة " . وقد فرغ من اليد على كل مخالفة وموانع غشوت منته .
بعد أبو عبد الله الذي أنه في الأصل الجزء الاول من كتاب الألف سأل في الله على الحقيقة
فأحسن في ذلك الجزء " . وكان سأل " لم يكن كان للمعرفة في أبي أحمد . هذا المستطاع
عأن ظن ، . هذا أصناف لمن ومان وجبة ونطق وقدره على الجدول والتفصيل
قد طويلاً بعد الفهم وحياهم ما جد البصرة ، وجزوا بحسن بيانهم وفهمهم المستطاع
الافلاح والتمام الفهم الشباب البصر . حتى الجاحظ في البصيرة الكافة المستطاع .
" وكان أهل البصرة لها عين من آداب المعرفة بمعتون أولادهم اليوم لوأد المستطاع
بالدبير " . وحصل الفهم ومطالعاتهم وخصواتهم وسائرهم الشريعة التي كانوا المستطاع

- | | |
|---------------------------|---|
| ١ - الصحة والأصل : ص ٢٩ | ٢ - من الكتاب الاوسط في المطالعات : ص ٢٢٥ |
| ٣ - طيات المعرفة : ص ٢٢٤ | ٤ - المرجع السابق : ص ٢٢٦ |
| ٥ - المرجع السابق : ص ٢٤١ | ٦ - المرجع السابق : ص ٢٧٧ |

لها التصور وأما الاسلام ، واستطاعوا أن يجذبوا اليهم أنظار المشركين واليهود
فأولوا على طاعتهم حتى اتوا - كما يقول شوقي ضيف - فلما نجد في العصر السياسي
شاعرا فيها ^١ الا ولقد لبس على نحو ما هو معروف عن بشار وأبي نواس وكان الانطباع
والشعور في عصر الكوفة وأسس تمام ^(١) ولم يلبث المعتزلة أن وصلوا الى العسكر
في زمن المهدي ثم استطاعوا به ، وظلوا عليه ، فأعقبت الاعمال وقرب المعتزلة ، فاستطاعوا
أن يهزموا كل الخصم بخلق القرآن ، فأعلن ذلك ، وأصبح يتأقن فيه من بعض سبب
هذه النظر الى ذلك بقوة السلطان ، وصلوا عليه فيها وقوة ، وأسس الامام العباسي
من خلال في هذه المذهب ، وذاق المذاب ألوانا ، وهو واسع على غيره ، فاستطاع
أن يعرف بخلق القرآن ، وجادل في ذلك . وقد عرفت هذه الحقبة التي مرت على
السلالة أيام الخوارج والمعتزلة والواثق بمحنة خلق القرآن ، وكان لها أسوأ الأثر في
عقول الناس ، ثم بدوا يتفنون عن المعتزلة ونسوا فضلهم وبلادهم في ذلك فاعين الاسلام
والد على حرمه وشأنه ، وأخذ نجسهم من يوشك بأهل وسقطت مكانتهم على
وحيث . فكله في لجنة سبعة من المعتزلة وكانهم وكانتهم بين الفرق الاسلامية
الاشعرية . ولا يرد الآن أن نعلق على آرائهم أو نقومها ، فذلك كان في الدرس
البلدية والله في جهودهم . ولكننا نحب أن نشير الآن الى أن المعتزلة في الوقت الذي
كانت مهيمنة من الموطأ والموثقات نظرية شكاية هي التي تلخصت في أصولهم الخمسة
التي هي : حاشوا على هذه النظرية المقررة سيما لديهم على كل ما كان واجههم
من تصور القرآن وأحاديث الرسل في مطولة لاخضاع ذلك كله لتفكيرهم . فهم لم يستطعوا
بمخطوطة اسقاط من القرآن ونصوصه أو من أحاديث الرسل كما كان يفرض أن يحصل
وأما هم كغيرها أولا ثم حاولوا فرضها على التصور القرآني والأحاديث وكانت وجهتهم
الاسمية الأولى الى ذلك التأويل ، تأويل كل الآيات التي يخالف ظاهرها أصلا من أصل

نظرتهم أو يمشوا إلى وجهة نظر مخالفة - وهو ما ستتحدث عليه بالتفصيل فيما بعد •

المسألة الأولى : دأبنا في هذه المسألة

المسألة الثانية : دأبنا في هذه المسألة

المسألة الثالثة : دأبنا في هذه المسألة

المسألة الرابعة : دأبنا في هذه المسألة

المسألة الخامسة : دأبنا في هذه المسألة

المسألة السادسة : دأبنا في هذه المسألة

المسألة السابعة : دأبنا في هذه المسألة

المسألة الثامنة : دأبنا في هذه المسألة

المسألة التاسعة : دأبنا في هذه المسألة

الفصل الاول

نشأة البحث البلاغي والنقدى عند المعتزلة

وأما المعتزلة فيصرون أنفسهم للدفاع عن الدين أمام خصومه من أصحاب المال والديانات الأخرى ، ويتعدون لخصومهم من أصحاب الفرق الإسلامية الذين كانوا يحفلون معهم في الرأي . وقد كانت هذه الخصومة تستلزم بطبيعتها قوسا لتبيين ذوي قوة في الحجاج ، وقدرة على الكلام . أنها خصومة تتطلب الاختصاص والسد ، والنقاش والجدل ، والظهور على الخصم ، وإبطال حجته ، وقسوع دليله بدليل أقوى ، وذلك كله لا يؤمنه إلا امرؤ بليغ فصيح ، متكن من أساليب الكلام وأقنن القيل ومن هنا كانت الهلاكة أداة لابد منها لهذه الطائفة وسلاحا لاغتنى فيه للصور نصورا لهم للجدال والنقاش ، واعتلاء المناظر خاطبين متحدثين . ثم إن هذه الخصومة في طريقها لم تكن خصومة سيف وسان ولكنها كانت خصومة قيل ومكان . أنها خصومة كلامية دور حول أمر الدين والعقيدة ، وحول طرائق القرآن وأساسياته وطرائقه بأساليب وأقنن القيل الأخرى التي جاء يعلن تحديها لها . وانطلاقا من هذه النظرة نستطيع أن نفهم دور البلاغة وأهميتها بالنسبة للمعتزلة . ألهمت البلاغة في حقها فن القيل وحسن الكلام : ألهم البليغ - كما سنرى فيما بعد - من يفهم أقدار الكلام وأقدار المتكلمين ، ويستطيع أن يخاطب كل امرئ باللغته التي يفهمها واللفاظ التي تلقى عنده قبولا . قلبت الحجة السنتي بقلبها المناظر وحدها كاقبسة في معارك الجدل إذا لم يعرضها ففسى أسلوب موثر يهز السامع ، ويستولى على قلبه ولبه ، وتلك هي إحدى مهمات البلاغة . وهي أنها عنصر هام من عناصر الاتعاج والاستيعاب على ذهن السامع . تلك إذن وظيفة مهمة للبلاغة تجعل المعتزلى - وهو يركى مثل ذلك الدور الذي تحدثنا عنه - محولا حملا على العناية بهما والاهتمام بقضاياهما وشؤونهما . ويضاف الى ذلك أن بين الخصوم الذين كان يتارلهم المعتزلة - كما رأينا - أعداء للدين الإسلامى من ملل وديانك أخرى . وهؤلاء كانوا يحاولون أن ينتقصوا من الإسلام بكل وسائله ممكنة : تنقصوا من العرب لأنه نزل فيهم وهم الذين حطوه الى أقطار الأرض ، وطابوا حضارتهم وثقافتهم وتراثهم ، وطابوا كتابهم الذى هو مادة

د ينهم ، فكان ذلك حافزا للعرب على أن يتسكروا بثقاتهم ويعتروا بها وأن يهتموا
بمادتها التي هي شعرهم وأديهم ولغتهم فهد رسوما د راسا عربيا ، وهنسي
العصر الخالد لهم ، وغوان حضارتهم ، وموطن تفوقهم ، ونقطة القوة عندهم
وما أخرى من كان في مثل موقف المعتزلة أن يكون أكثر غاية بهذا الملوك وأفسد
اقبالا على د رسما والتحق في فهمها ، ثم ان ايمان العرب بقيمة تراثهم ومكانتهم
— هذا الايمان الذي قواء ردة الفعل الذي أحدثته هجمات ادائهم من المشهورين
وغيرهم — جعلتهم — كما يقول احسان عباس — " رغود راسد بهم للثقافات الاجنبية
وأثريهم بها من في الشعر العربي صدر من صادر المعرفة الكبرى وها لها " .
أما أنه صدر من صادرها فذلك واضح في مقدار ما يتيح لدراسته من معارف في
في الحيوان والانبيا والنبات ، الأشربة وغير ذلك ، وأما أنه وها لها فأنه يمكن
بشعرهم المعتزلة من أن ينظم قصائد في الحيوان ويمنح الناس وسيلة بالحكمة
في نظره لم يتحدث عن أنواع المعارف في أربعة آلاف بيت ، ويتيح لصفوان الانصاري
شاعر المعتزلة أن يتحدث عن الظفريات وخيرات الارض (الطيبين) ردا على بشار (١) .
وهكذا أقبل العرب — والمعتزلة خاصة — على دراسة هذا العصر الكبير من صادر
المعرفة الانسانية لما يتيح لهم من امكانات وقدرات على مواجهة الخصم واسكاته . يقول
الجاحظ : " وكل معنى سمعناه في باب معرفة الحيوان من الفلاسفة وقراءنا
في كتب الاطباء والتكلمين الا ونحن قد وجدناه أو قربنا منه في أشعار المسجب
والأعراب وفي معرفة أهل لغتنا وطبنا ، ولولا أن يطول الكتاب لا كرت ذلك أجح (٢) .
كانت الظروف التي وجد فيها المعتزلة اذن وطبيعة الدور الذي كانوا يؤدونه تجعلهم
على العناية بالهلاقة والاقبال على د رسما ، والتعمق في مسائلها وقضاياها . وحينما
بدأ العرب يدونون تراثهم ، ووضعون في ذلك المؤلفات والكتب ، وحينما أقبلت فترات
مختلفة منذ أوائل العصر العباسي تساهم في تسجيل الملاحظات المختلفة حول فصاحة
الكلام وملائته وطرائق القول وأساليب الكلام ، كان المتكلمون — وخاصة المعتزلة —

١ — تاريخ النقد الأدبي عند العرب من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري ١٨

٢ — الجاحظ وان ٢١٨ / ٢

من أنشط اللغات في وضع قواعد البلاغة وسط مباحثها الخاصة . وله بين المعترلة في البلاغة
 عليها ونظريتها . . . فهم لم يكونوا أصحاب نظريات وموالات في علم البلاغة فحسب . ولكنهم
 كانوا ياهين ذلك في مجال التطبيق العملي . وإذا أخذوا في القيل أو افتنوا في الكلام ،
 كان أصحاب لسان . وأصحاب فصاحة وبلاغة . قال الجاحظ وصف بلاغة جماعة بمسكن
 الأعراس : ان جماعة وصف جعفر بن يحيى فقال عنه . كان جعفر بن يحيى أنطق الناس
 في جميع الهدوء والتفصيل والجزالة والحلاوة وأنها ما يخفيه عن الأداة . ولو كان في الأرض ناطق
 يستغنى بخطبه عن الإشارة لاستغنى جعفر . وقال مرة : ما رأيت أحدا كان لا يحسن
 ولا يعرف ولا يتجملح ولا يتحجج ولا يرتقب لفظا . استعده من بعد ولا يلتصق بالخطب السلي
 معنى قد فهم عليه طلبه أشد اقتدارا ولا أقل تكلفا من جعفر بن يحيى . . .
 وهذه العبارات التي ذكرها جماعة بين أشهر من وصف بها جعفر بن يحيى كان خاصة
 بين أعراس . انتظموا لنفسه ، وأسئلتهم طوبى دون جميع عصره ، واطمأننت
 أنه كان في زمانه قسوى ولا بدوى كان يبلغ من حسن الإقحام ، مع قلة عدد الحروف
 ولا في سهولة التمشيح مع لملامة من التكلف . كان يلغى . وكان لفظه في وزن اشارته
 ومناه في طيبة لفظه . ولم يكن لفظه الى سمعك بأسرع من مناه الى قلبك .
 قال بعض الكتاب : معاني ثمانية الظاهرة في ألقاظه الواضحة في مفاتيح كلامه كسما
 وصف الفريسي فمصر نفسه في مدح أي دلف فقال :
 له كلم فليل معقولة - أزا القلوب كركب وقوف (١) .

بلغ من اقتداره وأصل بن عطاء على فن القيل وبلاغته وفصاحته أنه كان يبلغ في السرا ،
 فكان يطرحها من كلامه ولا يظن السامع الى ذلك . قال عنه المبرد : " وكان وأصل
 ابن عطاء أحد الأماجيب وذلك أنه كان ألغ فيج اللغزة في السرا " كان يظن
 كلامه من السرا ولا يظن لذلك لاقداره وسهولة ألقاظه (٢) . وكان يتحسّن
 في ذلك فلا يظن ولا يعجز . سأله سائل : كيف تقول : أسرج الفرس . فقال :
 أهد الجواد . وقال له آخر : كيف تقول : ركب فرسه وجر راحته ؟ قال : أسرج
 على جواده . وصحب طامه (٣) . وسئل كيف تقول أركب فرسك وأطرح راحته ؟
 فقال في الحال : ألق فرسك وأطع جوادك (٤) . يقول عنه الجاحظ : " لما طعم

١ - البيان والتبيين : ١ / ١١١
 ٢ - الكامل : ٣ / ١٩٢
 ٣ - نهاية الإيجاز : للفخر الرازي : ٢٥
 ٤ - أمالي المفضل : ١ / ١٦٤

وأمل بن عطاء أنه ألغى ، فاحترق اللغز وأن يخرج ذلك منه شئ ، وأنه كان داعية مقلد
 من طائفة ، وأنه يريد الاحتجاج على أبواب النحل وجماع الطل ، وأنه لابد من
 طريقة الإبطال ومن الخطب الطوال ، وأن البيان يحتاج الى تمهيد وسياسة ، والتي
 تمهيد وسياسة ، والتي تعام الآلة واحكام الصنع ، والتي سهولة المعنى وجوباً
 المنطق . . . رآه أبو حنيفة اسقاط السام من كلامه ، واخراجها من حروف منطوقه ، فلم
 يزل يكابد ذلك وقاله . . . حتى انتظم له ما حاول . . . ولست أرى خطبه المخطوطة
 ومساظه المخطوطة ، لأن ذلك يحتفل الصنف ، وإنما عنت حاجة الخصوم ومناقلة الأكفان
 ومما روضة الاخسوان (١) . . .

وكان عمرو بن عبد رجل مثاله وصاحب بلاغة في القول ، يختم فهو ككلامه في السامع
 يصلح من تفسير الى الشفاف . كان واعظاً بليغاً ، يدخل على الخليفة المنصور فتمطيسه
 بأوجز كلام وأقصر وأبلغه ، فيبكي المنصور بكاءً شديداً حتى يرجف (٢) .
 عرف النظام بنده على القول وحسن أخذه فيه ، وقد رتب على تصنيفه في مخطوطة
 وجوه وأحواله من كان غلاماً . وقد حكى أنه جاء الى الخليل بن أحمد وهو جالس
 ليعلمه ، فقال له الخليل يوماً بمتخنة ، وفي يده قبح زجاج ، فاستنى من له
 هذه الزجاجية . قال : أهدح أم يهدح ؟ قال : يهدح . قال : نعم ، فهيكلك
 القدي ، لا تطل الاذي ، ولا تستر ماوى . قال قديها . قال : صريح كسرهم
 بطي . جهنما . قال : نصف هذه النخلة . وأبوا الى نخلة في داره فقال
 أهدح أم يهدح ؟ قال : يهدح . قال : حلوا مجتاهما ، يا سقى عتقهاها ، فاضرب
 أملاها . قال : قديها . قال : هي صعبة المرتقى . بعدة الجفتي ، مخلوطة
 بالآدي . قال الخليل : يا بني نحن الى التعلم منك أحوج (٣) . وكذلك كان أبو الهيثم
 المصنف من على حوك الكلام . وكان يقطع الخصم في كلامه . يقال : أنه أسلم
 على يده زيادة على ثلاثة آلاف رجل (٤) . قال البيهقي : ما رأيت أنصح من أبي
 الهيثم ، والباحظ ، وكان أبو الهيثم أحسن مفاظره شهدته في مجلس ، وقد استشهد
 في جطة كلامه بثلاث مئة بيت قال ثمانية . وصفت أبا الهيثم للأمين ، قال دخل عليه جميل
 الأمين يقول لي : يا أبا محن ، وأبو الهيثم يقول : يا ثمانية ، فقلت أنت غيظاً ، فقصا

١ - البيان والتمهيد : ١٤ / ١

٢ - المرجع السابق : ١٨٩ / ١

٣ - أمالي المرتضى : ١٧٤ / ١

٤ - النخبة والأسل : ٢٦

احفل المجلس ، استشهد في عرض كلامه بسبع شدة بون^(١) ، ولا يحب أن تطول في استيراد
الأمثلة حول بلاغة رجال المعتزلة ، وأقصد ابراهيم على القول • وتكفى بالأمثلة الطويلة
التي أوردناها ، من مخرج لا تهم مع ملاحظة أن ذلك كان سعة عامة لغيرها •
قد كانوا جميعا أصحاب بلاغة وفصاحة وأصحاب لسان وكلام •
على أننا قد عرّفنا هذا الجانب المثل من بلاغة المعتزلة ، وننتقل إلى الحديث عن الجانب
النظري منه • ونقصد بذلك دراسة مؤلفاتهم وآرائهم النظرية حول البلاغيات
وأصولها وقوانينها •

١ - جهود المعتزلة الأولى في القرنين الثاني والثالث

ينبغي أن نلاحظ ونحن نكتب هذا الفصل أن كثيرا من آثار المعتزلة قد ضاعت ولم تصل إلينا
الآن • ولذا لن يكون بين أيدينا ونحن نتحدث عن جهود المعتزلة الأولى مساهمة
كبيرة تظهر لنا في الحديث عن البلاغيات النظرية إلا أقوال قليلة لعمومين عهد وشيخ
أين العصر ، والنظام ، والناس ، الأكبر • وسنحاول في ضوء هذه المادة الطويلة التي
استطعنا الحصول عليها أن تكون فكرة بسيطة عن الموضوعات البلاغية التي أثاروها
وطريقة معالجتهم لها •

مسعود بن عيسى (٨٠ هـ - ١٤٤ هـ)

مولى لحنى المدونة من بني تميم ، وكان وزيرا زاهدا وكان واعظا دينيا موقرا • ولحقه
بهاشيل وكتاب في القصور عن الحسن البصري ، وكتاب الرد على القريظة ، وكلام كثير
في المدل والتوحيد وغير ذلك^(٢) وقد رأينا أنه كان يملك في مواعظه الدبابة جادة القل
فوقه في سامية • حتى أنه كان يكي القصور حينما يحظه ، ونحن نلمح في تعريفه
للبلغة أثر الواظ الدبني ، والمرشد الإصلاح • فقد رآه سائل : " ما البلاغة ؟
قال : ما يمنع بك الجنة ، وهذا بك عن النار وما يترك موافق رشده ووافق فهمه •
قال السائل : ليس هذا أريد قال : من لم يحسن أن يمكت لم يحسن أن يستمع وحسن

لم يحسن الاستماع لم يحسن القول قال : ليس هذا أريد . قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم : « لا معاشر إلا بها » أي قلوبها والسلام ومنه قيل : رجل بكى . وكان يسبوا يكرهون أن يزد منطلق الرجل على عقله . قال : قال السائل : ليس هذا أريد . قال : كانوا يخافون من فتنة القول ومن سقطات الكلام لا يخافون من فتنة السكوت ومن سقطات الصمت . قال السائل : ليس هذا أريد . قال : فكانت تفسد خبر الله في حسن الأقسام قال : نعم . قال : انك إن أوتيت تقرير حجة الله في عقل المتكلمين ، وظرف المؤونة على المستمعين ، وتبين تلك المعاني في قلوب المرءين ، بالآلفاظ المستحسنة في الآذان ، المقبولة عند الأذهان ، فبها في سرعة استجابتهم وفي الشواغل من قلوبهم بالموضحة الحسنة على الكتاب والسنة كنت قد أوتيت أصل الخطاب ، واستوجبت على الله جزيل الثواب (١) . ومن خلال هذه المعسارات يمكننا أن نسجل حول المذهب البلاغي عند عمرو الملاحظات التالية :

١ - تخطيط البلاغة عند عمرو يفرض اعتقادي ديني ، وكان مهنة البلاغة الوظ والأيضاد لغوي بالإنسان إلى الجنة وتنجيسه من النار . وهو يؤكد هذا المعنى من بداية الحديث إلى نهايته على الرغم من مراجعة السائل له . ومحاولة أن يحصل على تعريف للبلاغة أمر واضح . وأكثر تحددا وحسرا ولكن عمرا حتى عندما دخل في صفة الكلام التي يريد ما السائل . وأعطى للبلاغة هذا المعنى الذي سبق (تخسير اللفظ في حسن الأقسام) لم يتركها عبارة عامة تفيد أن البالغ من الناس حسن أقسام الآخرين حاجته ، وأوصل المهم مقصوده ، بلفظ مختار وعبارة متقنة ، بالبلاغة الآن ليست أمها للظن كما يذهب إلى ذلك المتأني خلا إذ يقول - كما سيستفنى - " كل من أقبله حاجته فهو بالغ " ولكنها أيضا أسلوب مختار ولفظ معنى . أقبل ان عمرا حتى عندما أعطى للبلاغة هذا التعريف الذي لم يده عما شاملا ، ولكنه يظه بالقرض الاعتقادي الكلامي ، فتوجه شريحا دينيا حينما قرر أن البلاغة تقرير حجة الله للمرءين بالآلفاظ المستحسنة المقبولة في الآذان ، حتى توهم فهمه وتضمن سرعة استجابتهم للموضحة .

٢ - يرى عمرو - وذلك نظرية موروثة - أن البلاغة في الإيجاز وليست في الإطالة . وعلى ذلك أيضا تعلولا شبه ديني إذ يذكر أن للسان مزالق وزلات ، وفتنة

القل وسقطات الكلام أخطر من نكتة السمكوت وسقطات الميت . فالهلافة اذن ليس
النجاة من البذر والاكثار من الكلام . ولذلك قال النبي : انا معاشرا الأنبياء
بكاء . كما أن من سمات الايمان الهلوع أنه يحاول أن يتعلم من الفسير وحسن
السطع كما يحسن الحديث . انه ليس البذر الذي يريد أن يتكلم فقط ولكنه
من يحسن الكلام كما يحسن الاستماع والاتصاف . وقد طبق صواب هذا البذر
الهلالي الذي آمن به عليا على نفسه ، فكان لما قال عنه عمر القمري : لا يكاد
يتكلم اذا تكلم لم يكذب قط (١) .

وهو يؤكد حرصه على الاجازة في الهلافة ، ونفرته عن الاطالة التي تودي بالسي
التكلف في الحديث وهو شي " مستفحج " في قول آخر . وقد عده : لاخير
في التكلم اذا كان كلامه لمن شهده . دون نفسه ، واذا طال الكلام عرفت للمتكلم
اسباب التكلف ، ولاخير في شيء . بأنك به التكلف (٢) .
وفي تأكيد البذر الاعتدالي الذي للهلافة بطل صوابها وقد مثل عبيد
لقال : " هي كلام الحمة الثقي ، ونسجه الاخلاص (٣) " .

بشعر بن المصبر (- ١٠١٠ هـ)

كوفي ، وشاع ببغداد ويكنى أبا سهل . من كبار المعتزلة . وقد انتهت اليه
بشعره في بغداد (٤) . وكان من ملتزميهم وصحابهم المشهورين ، كما كان شاعرا
مجهدا . ولكن شعره تطلب عليه النزعة التعليمية فقد ساق له الجاحظ قصيدتين
طويتين : الاولى في ستون بيتا والثانية في سبعين تحدث فيها عن أنواع الحيوان وما فيه
وطائفه ، وقد شرحها الجاحظ وعلق عليها (٥) . كما كان لبشر أفعار يفتح فيها
على أهل المذاهب ، وقد ذكر الجاحظ أنه لم ير أحدا أقوى على المصبر والعزيم طبع
فأقوى عليه بشعر ، وأنه كان أكثر في ذلك وأقدر من أمان اللاحق (٦) ، وإضافة الى ذلك
كان راجعا للفسر فإنه في ذلك شأن المعتزلة جميعا . قال الجاحظ : " هوت المعتزلة
كثير رواية عامة الأفعار وكان بشر أروهم للشعر خاصة (٧) " . وقد بقي لنا من شعر
الهلافة والندبة صحيفة المشبوهة التي يبدو أن طبيعة البيئة التعليمية في القرنين الثامن

- ١ - البيان والبيان : ١١٥/١ وأنظر زهرا آداب : ١١٢
- ٢ - المرجع السابق
- ٣ - البصائر والاعاير : المجلد الثاني القسم الثاني : ٢٩٩
- ٤ - لسان الميزان : ٢٢/٢
- ٥ - الحيسران : ٢٨٤ / ٦ - ٢٩٧
- ٦ - آمال المرتضى : ١٨٧/١
- ٧ - الحيسران : ٤٠٥ / ٦

والثالث هي التي كانت ^١ كائنها ، فقد أصبح الأهتمام بالهلافة والخطابة ، وتعلم أصول
القول ومن الكلام كبريا ، وأصبحت ساعته تطرح في المجالس وحلقات الدرس ، وتفرغ طلبة سببا
معلمون ومربون يطاولون أن يوجهوا طلابهم ، ويكتفوا قائلهم من الأدبية وما يهتمهم القيمة
به أحد يشرع فيها يمددونه صحيفته الهلالية لهذه الغاية التعليمية ولا يستعمل أنسبه
كان له مجالسه الخاصة وطلابه الذين يلقون العلم على يده ولعله كان يقر لهم في مجالسه
ذلك الأصل الهلالية التي جمعها في صحيفته ، ويبدو أيضا أن الطائفة بين هذه الهيئات
التعليمية وبين المعلمين بعضهم بعضا كانت طائفة جديدة ، وربما كان كل معلم يحسد إلى
أن يجذب إلى مجلسه أكبر عدد من الطلاب المؤيدين ، ويشرعن العصر ، ^٢ بإبراهيم
بن جيله بن منيرة السكوني الخطيب وهو يعلم كتابهم الخطابة ، فوفى بشره ، فظن إبراهيم
أنه إنما وقف لمصطفى ليكون رجلا من النظارة ، فقال بشر : أضربوا عما قال صفا وطوبا طبعه
كسما لم دفع إليهم صحيفة من قديمه ، وقصته ^(١) " يمكن اجمال الآراء النقدية والاهلية
التي وردت في الصحيفة لها بأنتى :

١ - بعد الصحيفة للأدب أوقاتا يسمح فيها القول وجود الفريضة ، فليس الأدب سبب
أو اللسان بقادر على الإبداع في كل لحظ ولا يوافق فيه القول في كل زمن ، وذلك القبول
الذي تأتبعه به نفسك " ساعة نشاطك وفراغ بالك هو القول الجيد ، وهو أكبر جوهريا
وأشرف حسبا وأحسن في الأسراع وأجلى في الصدور من ذلك القول الذي يمتطيه
بوك الأطل بالك والطاولة والمجاهرة " لأن في القول الأول سببا " الطبع
وساحة الفريضة وهما فيها وانطلاقا ، وفي القول الثاني سببا " التكلف وعلامات الطعنة
والله ، ولا خير في التكلف ولأن القول إذا خرج من النفس سطحة يسر فلا بد أن يكون
مقبولا لندا ، وظلما على اللسان سبلا ، وكما خرج من بؤره وجهر من مدنسه .

٢ - دعوة إلى الهدى من التور والتعبد ، سوا في الألفاظ أو في المعاني ، فالتمسك
" هو الذي يستهلك مائتيك وشون ألقائك " .

٣ - مشاكلة اللفظ للمعنى : وما بشر في صحيفته بهذه والطاح إلى مشاكلة اللفظ للمعنى ،
وهي معنى هذه المشاكلة التي تكون بالباس كل معنى ما يليق به من الألفاظ ، وإعطائه
ما يستحقه من العبارات فكل معنى اللفظ ثابت به ، ويكون أدخل في بابه وأشد
مقبولا منه . قال : " ومن أراغ معنى كريبا فليتنصرك لفظا كريبا ، فان من حق المعنى
الشريف اللفظ الشريف " . ومن هذه المشاكلة أيضا ما يستحدث عنه بعد قول مسن
وجوب مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، وبإية ما ينمى لكل مقام من المقامات .

٤ - وتحدثت الصحيحة عن شروط القافية الجيدة وهي التي أستقرت في مكانها غير تافسوها ولا قلبه ، فالمعنى هو الذي يسوق إليها سوطا ، ولذلك تهدو متلاحقة مع الفاظ البيت تلاحقا يأخذ بعضها برقاب بعض ، ومن هنا كانت القافية السميكة هي التي " لم تحصل في مكانها وفي نصابها ، ولم تتصل بشكلها وكانت قلقة في مكانها نائرة من موضعها " وقد أكرهت أكرها " على اقتصاب الأماكن والنزول في غير أوطانها " .

٥ - ثم تقسم الصحيحة الثامن من حيث قد رتبهم القية وجاههم الأدبية وأقدارهم على الكلام الى ثلاث مراتب . أ - مرتبة الأدب الطالقي المطبوع ، الذي يمتلك الوجهة الأدبية الحقيقية ، فيقدم أديبا جادا وفلا ساميا رفيعا ، وتحدث بشرع من مسورة هذا العمل الفني الجيد ومن كل هذا الأدب ، فبهي أنه ينبغي أن يكون للظلمة " شيئا طيبا ، وفضلا سهلا ، وينبغي أن تتم معانية بالوضوح والاكشاف والتسريب ، فتكون بعيدة عن الغرابة والتعقيد ، وأن يكون كلامه مناسبا لطال المستمعين ووجهتهم ودرجة ثقافتهم ، فيكون قريبا معروفا : أما عند الخاصة ان كان يشهد خطاب الخاصة ، وأما عند العامة اذا كان متوجها بالخطاب المهم ، ولا يعني ذلك أن المعاني والألفاظ التي يخاطب بها العامة وضعه بطله ، وأن المعاني والألفاظ التي يخاطب بها الخاصة شريفة رفيعة . ان لشرف الألفاظ والمعاني أو وضعها غير هذين العنصرين " . وأنا مدار الشرف على الصواب ، وأحرار المنفعة مع موافقة الحال ولا يجب لكل مقام من المقال ، وكذلك اللفظ العامي والخاص ، ان لشرف العناصر في العمل الفني اذن هذه الشروط الثلاثة : الصواب ، ولا يكون فيه خطأ فني عرض الحقائق أو مجازة للعرف ، أو مخالفة للقواعد والمصطلحات ، والمنفعة ، وهو مصطلح يواجهنا عند بشر لأول مرة ، ولاستطيع أن ندرى المقصود منه على وجه التحديد . قد يكون المقصود منه بلوغ القصد ، والوصول الى الناية التي يسعى إليها الأديب ، وربما كان المقصود منه أن يكون فيها يقدم الأديب قاعدة على كسر ، وأن يكون له قيمة يستحق أن يقال من أجلها ، وهذه المنفعة تتحقق حين يشهد الأديب شيئا ذا بال الى فكر السامع أو حسه أو وجدانه ، فيقنيه بفكرة جديدة أو قيمة طريفة ، ولا فهو عندئذ الهذر أو ما شاكله . وأما الشرط الثالث فهو موافقة الحال ولا يجب لكل مقام من المقال ، فتوضع الألفاظ في موضعها الملائم بحيث تكون موافقة للمقام الذي تقال فيه ، وللمخاطب الذي توجه اليه فإذا كانت موجبة للمعاني يرى فيها أفكار معينة ، وأنتمت لها عبارات خاصة ، وإذا كانت موجبة للخاصة هي لها ما يناسب ذلك . وقد شرح بشر في صحيفته هذه القاعدة المهمة فقال : ((ينبغي للتكلم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار

الحالات ، ف يجعل لكل طبقة من ذلك كلاما ، ولكل حالة من ذلك طائفا ، حتى
يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني ، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات
وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات .

ومن صفات الأدب الحادث كذلك ومن مراتب كلامه أنه يمكن أن يكون حقا متحررا
بين الناس جميعا ، بين العامة والخاصة ، لا يكون الأدب الهارج قادرا على
أن يهدم للعامة معاني الخاصة ، ويوصلها إلى أذهانهم وأفهامهم في السبيل
بفهمها ولكنها لا تتجافى مع شروط الفصاحة والصحة ، فهي الفاظ " لا تطف من
الدهاء " ولا تجلس عن الأكفاس .

ب - مرتبة الأدب المتوسط ، أو الأدب الذي لا يهلك الطبع الفاضل أو القسوة
الكاملة على العمل الجيد ، ونصيحة بشره أن يتأني ويروي في طلب الكلام ، قد
لا يسمح له القيل منذ أول وهله ، فنهني عليه أن لا يضجر وأن يده بهاض يوصيه
أوسود ليلته ، وأن يحاوده في أوقات نشاطه وفراغ ياله ، لأنه قد لا يجد إلا الجاهة
والمواتاة .

ج - وأما المرتبة الثالثة فهي مرتبة العرف التي تتعدى عنده القابلية للأدب ، ولا هوافر
لديه العوذية اللازمة ، ومن كان كذلك كان الأجدر به عند ذلك أن يدع هذه المقامات
فليست وليس منها ، وأن يتحول إلى أشهى الصناعات إليه وأخفها طبعه ،
ولن يحميه أحد أنه " لم يتعاط قرض الشعر الموزون ، ولم يتكلف اختيار الكلام
المنثور " ولكنه يحاب أشد العيب إذا تكلف ذلك ولم يكن حاذقا مطبوعا ، ولا محكما
لشأنه بصيرا بما عليه وماله ؟ وحميه في هذه الحال ؟ من هو أقر بها منبه ؟
وهي من هو دونه أنه فوقه .

ذلك هي الآراء البلاغية والنقدية التي تناولتها صحيفة بشر ، وبأينا فيها حديثا حسن
كثير من عناصر العمل الفني . عن الالفاظ والمعاني والصلة بينهما ، وشروط الجودة والحسن
في كل منهما ، وأيناه يوضع في هذا الشأن قاعدة مهمة ستصبح الأصل في تعريف البلاغية
عند المتأخرين وهي (مراعاة مقتضى الحال وما يجب لكل مقام من المقال) وسنرى بعد قليل
الجاحظ يدبر الدبث عنها كثيرا ، ويجعلها أساس الصلة بين اللفظ والمعنى . كما تحدث
بشر عن القافية وشروط الجودة فيها وتحدث عن العوذية الأدبية ، وظاوت حفظ النكاس
منها ، وكان واضحا أنه يؤمن بالاختصاص وأن كل امرئ يصير في صناعة ومن أخرى ، ونهني
عليه أن يوجه اهتمامه إلى هذه الصناعة بمعناها وأن يضرب عن غيرها ^{صليا} . ثم ربط الأدب

بشعر النفس ، وجوده ووظيفه ، فلا تسمح نفس المدح بها الفن الا في اوقات معينة وحظيات خاصة لعلها ما يسميه النقاد المحدثون لحظات الوحي والانباء .

ولاحظ ونحن نتحدث عن صحيفة بشر مالا نعلمه احسان عباس من أن الاشياء التي تثيرها الصحيفة " متبجح مشتركة بين نقد الخطابة ونقد الشعر فيها اعتبار اللحظات التي يسمح فيها القيل ، والابتعاد عن الكدر والاستكراء ، والملائمة بين اللفظ والمعنى (١) فهو من طائفة من طائفة تصلح للشعر مثل ما تصلح للخطابة . وبعد فلاشك أن صحيفة بشر هي صحيفة تعد ذات أهمية كبرى في تاريخ الهلالة العربية ومعتبر من خير ما أثر من المعزلة لشمس الهلالة حتى أوائل القرن الثالث الهجري . فقد تحدث فيها - كما رأينا - عن كبر مسكن القضاة المبهة ذلك الحديث العظم الواسع ، ولكن هذا الإحسان كما قال الأستاذ أحمد أمين أنسا " لا تعلم قبل بشر من تعرض لوضع هذه الاسم في اللغة العربية فهو أسقطا مؤسس علم الهلالة لم يمس (٢) " فحينئذ نجد فيها بعد هذا الحديث من صادر البحث الهلالي والتدري عن المعزلة أن يذكر كثير من المسائل التي ذكرها بشر كانت مثوية في أسسوال المتقدمين . فالقيل بأن بشر مؤسس الهلالة العربية قيل فيه بشعر الهلالية فقد يكون الأجدر أن نقول : ان صحيفة بشر الهلالية تعد من أهم وأبرز المصادر التاريخية القديمة التي تعددت عن الهلالة وأسسها ووطعها ما حدثنا عن نظمها وأما دليلنا . وطاعتنا أن نعترف به مسكن آيا " بشر الهلالية إضافة الى صحيفته مانقه عنه ابن وجب صاحب كتاب البرهان " . يحتاج الشاعر الى أدوات العروض والنحو والنسب وأيام الناس " فهو هنا يتحدث عن الثقافة السلي يحتاج اليها الشاعر ومن الواضح أنها ثقافة لا يقتضي فيها ، وخاصة حين يخوض في العروضات الشعرية التقليدية كالديبج والغزل والهجاء . ولكن بشر لا يكتفي بالإشارة السلي هذه الأدوات فحسب ، انها أدوات الصنعة لدى الشاعر ، أو هي الجانب المكتسب عند . ولكن الصدمة وحدها لا تكفي اذا لم تتوافر لها العمومية والقدرة . الشعر ان صنفه ولكنه والطبقه هي الطبع المتدفق الذي لا يتكلم الكلام تكلفا ولا يقسمه نصرا ، لأنه لاخير في الكلام والقروان كان كبيرا بال : (فاذا كملت هذه الادوات ، رأى من طبعه انقياد القوسول الشعر وساخة به قاله وتكلفه ، الا لم يكره عليه نفسه ، القيل ما تسمح به النفس ، وأنسى به الطبع خير من الكبر الذي يحل فيه عليها " .

ومعرف ايضا أن لبشر مشاركة في مجال الدراسات القرآنية ، وأن له كتابا عنوانه (عشائير القرآن) ولعله تناول فيه الآيات المشابهة على طهيه المعزلة ، ولكن الكتاب مفقود ولا يعرف عنه شيئا .

١ - تاريخ النقد : ١٨

٢ - في حاشية الاستيعلام : ١٤٢ / ٢

٣ - البرهان في وجوب البيان : ٣٤٥

٤ - الفهرست لابن النديم : ١٢

أبراهيم بن سيار النظام (٢١٠ هـ)

هو أبراهيم بن سيار بن هاني * النظام أبو إسحاق المصري مولى بني بجير . أحد كبار المعتزلة في الدعوة وروايت أهل النظر والكلام . كان شاعرا أدبيا بليغا ، وله كتب كثيرة في الاصول والفلسفة ذكرها ابن الله (١) . وهو كثير من المعتزلة الذين تحدثوا عن بعضهم . أدخل الشعر في الحديث عن الجدل والكلام ، وطبعه بطابع المتكلمين لما أدخل فيه من المصطلحات الفلسفية والكلامية ، والنظام من أعظم الرجال ومن كبار مؤسري الاعتزال وكانت له مكانة ستارة قد هم بها طلبة الجاحظ عنه : " ان الأوائسل يقولون : أنه يكون في كل ألف سنة رجل لا يظهر له فلو كان ذلك صحيحا فهو أبو إسحاق النظام (٢) " . قيل عنه أبو عبيدة : " ما ينبغي أن يكون في الدنيا ظله (٣) " . ومنه من النظام أنه : " طالع كبريا من كتب الفلسفة وخلق كلامهم بكلام المعتزلة (٤) " . وقد يفسر من تصفه في دراسة الفلسفة والمنطق أنه : " فتح كتابات أرسطو ، وثق كثيرا من أقواله " . وكان النظام قد فقه ذلكا وصاحبه منذ صغره ، وكان كبير الحفظ . قيل عنه ابن العريضي : " أنه كان لا يكتب ولا يقرأ ، وقد حفظ القرآن والحكمة والانجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه الاقمار والاعهار واختلف الناس في النهاية (٥) " .

وهو تعددت لحي النشاط الفكري عند النظام ، فبرز في علم الفلسفة والفقه حتى لم يمسس الجاحظ أحد أهم بالكلام والفقه (٦) . وله آراء متميزة بالاصل ، ونجد له نقدا شديدا للحدث من رجاله ، وجراة على الطعن في روايته حتى ولو كانوا من الصحابة السنية الجلية الأولين ، وقد بعد ذلك جهود في تفسير القرآن ، والحدث من اجازته ، وهو ما يهتني في هذا الموضع . وقيل أن تدبر هذه الآراء يجب أن نشير ما هنا الى أن كثرة اشتغال النظام بالفلسفة والمنطق وطرد الكلام ، قد لونت تفكيره تلونا خاصا ، فهو يميل للميل العنان بشكل لا نظير له . وإذا كانت هذه سنة عامة معروفة عند المعتزلة جميعا كما سنرى ذلك في الحديث عن شيوخ المعتزلة وخصا عنهم في البحث ، إلا أن النظام كان نوعا وجوه في هذا المجال . فلا نجد بينهم من أعطى العقل هذا السلطان الواسع (٧) . ولعل في هذا ما يفسر لنا بعض تلك الآراء الغريبة التي نقلت عن النظام وروايت بسببه .

- | | |
|----------------------------------|---|
| ١ - النظر لسان العزبان : ١ / ١٦١ | ٢ - طبقات المعتزلة : ٢١٥ |
| ٢ - الطبيعة والاصول : ٢٩ | ٤ - المسائل والتحصيل : ٥٢ / ١ |
| ٥ - النهاية والاصول : ٢٩ | ٦ - النهاية والاصول : ٢٩ |
| ٧ - المرجع السابق : ٢١ | ٨ - ابراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية : ٤٦ |

رأيه في اعجاز القرآن : هو العنا في حديثه عن اعجاز القرآن رأيه المشهور السد
عرف به ونسب اليه ، وهو أن القرآن معجز من جهة (الصرف) وعلى الرغم من
أن هذه الصرفه قد أخطف مدلولها عند الذين نادوا بها ، سواء من المعتزلة أنفسهم
أو غيرهم - كما سنرى فيما بعد - إلا أن لها عند النظام عدولا محددات تحدث
من كانوا أعداء للمعتزلة كأهل السنة وغيرهم وتحدث عنه رجال المعتزلة أنفسهم .
وحتى لا نظلم النظام فالتنا لن نسوق هاهنا أقوال الخصوم التي قد يكون فيها مبالغة وتزويد
لنا في تفهم منه من عدا " وغير ، ولكننا سنسوق بعضا من أقوال أصحابه رجال المعتزلة
في توضيح رأيه في مسألة الصرفه .

يقول أبو القاسم البلخي : **الحجة في القرآن عند النظام** " إنما هو ما فيه من الاخبار عن
الغيب لا النظم والتأليف ، ولأن النظم عند مدعيه لولا أن الله وضعه (١) " . ويقول
أبو الحسن الخطاط المعتزلي أيضا : " قال ابن الراوندي : كان النظام يزعم أن نظم القرآن
وتأليفه بوحية للنبي صلى الله عليه ، وأن الخلق يقدرون على مثله ثم قال هذا مع قوله
مزجل : (قل لمن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله (٢)) .
ومع أن يسوق الخطاط تهمة ابن الراوندي للنظام بخلق عليها قائلا : " أعلم - علمك
الله الخير - أن القرآن حجة للنبي عليه السلام على نبوته عند ابراهيم من غير وجه ، فأحدها
ما فيه من الاخبار عن الغيب (٣) " فالخطاط - كما يلاحظ - لم ينفذ انتبهة عن النظام ، بل هو
يؤيدها . ان اعجاز القرآن عند النظام من وجه آخر غير وجهة روعة نظمه وتأليفه .
والجاذب لطيف النظام ينكر على أستاذ - رأيه في الصرفه - ويكون من أحد أسباب وضعه لكتاب
(نظم القرآن) أن يرد عليه . يقول : " وكنت كتابا أجهدت فيه نفسي ولففت فيه
أقبي ما يمكن مني في الاحتجاج للقرآن والرد على طعان ، فلم أدرع فيه مسألة لسرافس
ولا لحدش ولا لحشوي ولا لكافريه ، ولا لمناقض موضوع ولا لأصحاب النظام ولعن نجوم
بعد النظام من يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزيل وليس ببرهان (٤) " . الجاحظ
الذي وضع كتابه ليرد شبه التي يوجهها أعداء القرآن اليه ومن هذه شبه شبهة النظام
في حديثه عن الصرفه ، التهمة ثابتة على النظام إذ من جهة أصحاب المعتزلة أنفسهم
وحي أن اعجاز القرآن ليس في روعة نظمه أو حسن تأليفه ، فإن القرآن في ذلك لا يتميز
من غيره والثامن الذي يرد على مثله لو خلى بينهم وبين ذلك ، ولكن ان الله منحهم - وصرفوا -
كما يقول الهافلاني - " عنه ضربا من الصرف (٥) " وقد يكون هذا الصرف " أن الله صرف العرب

٢ - الانتصار : ٢٨

٤ - حجج النبوة : ١٤٨

١ - نقل الاعتزال وطبقات المعتزلة : ٧٠

٢ - المرجع السابق وصفته

٥ - اعجاز القرآن : ١٥

عن معارضته وسلب عقولهم (١) . أو أن ذلك " من جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع
العرب عن الاعتناء به جهرا وتعجيرا (٢) " . ولن نجد على النظام الآن هذه التهمة
الخطيرة في حق القرآن ، فقد يد عليه أصحابه أنفسهم ، ونظفوا رأيه ومن كان له منهم
رأى في الصرفة كان مبروها عنه . كما سقى . كان يختلف من مفهوم النظام لها . وليس
بشأن النظام على رأيه هذا لها يدو أحد الا عيسى بن ميمون الكندي بأبي موسى السجستاني (٣) .
وهاد بن سليمان وهشام القوطي (٤) . ورأى النظام هذا على الرغم من شذوذه الا أن فيه
هدما لأهل كل من تحدثه نفسه بمعارضة القرآن والاعتناء به ، انه ممنوع من ذلك بمسئدية
الهيئة لا يستطيع أن يخطأها أو يتغلب عليها فيبقى بذلك العجزة الالهية الخالدة السلي
لا يمكن أن ينجح أحد في معارضتها .

ولكن النظام مع ذلك يرى أن القرآن حجة للنبي ودين على النبوة ، وفيه موطن اعجاز يشمل
لا في فصاحته وبلوغه وحسن تأليفه ، ولكن في اخباره عن الغيوب ، وذكره لاسر سفيان
في المستقبل سابقا فيها الأحداث . قال الخطاط : " ان القرآن حجة للنبي عليه السلام
على نبوته عند ابراهيم من تهر وجه . فأحدها طائفة من الاخبار عن الغيوب على قوله :
(وقد الله الذين آمنوا منكم وحلوا المالحات لمختلفهم في الارض) الآية . ومثل قوله :
(قل للمخلفين من الأحزاب) الآية . ومثل قوله : (ألم علمت اليوم في أدنى الارض وهمهم
من بعد فهمهم سيقطعون) وقوله : (أنكم أوليا الله من دون الناس فاصبروا الموت ان كفرتم
صادقتم) ثم قال : (ولا تمنونه أبدا بما قد أتت بهم) لما تنافى أحد منهم . ومثل قوله :
(قل تعالوا دع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونسائكم وأنفسنا) الآية . ومثل اخباره بما نسي
نفس يومها سيقولونه . وهذا وما أشبهه في القرآن كثير . فالقرآن عند ابراهيم حجة
على نبوة النبي على الله عليه وسلم من هذه الوجوه وما أشبهها وأياها هي الله بقوله :
(قل لكن اجتمعتم الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله (٥)) .

١ - المثل والنحو : ٥٧ / ١

٢ - اعجاز القرآن للباقلاني : ٦٥

١ - الهرهان للفركسسي : ٩٤ / ٢

٢ - المثل والنحو : ٦٩ / ١

٥ - الانتصار : ٢٨

تفسير القرآن

وكما شارك القرآن في الحديث من أجاز القرآن ، وكان له طمعه الذي ذكرناه وقد يكون
 أن من أجاز في تفسير القرآن ، وأجاز في أول قوله في خلق النور طمس
 طمعه في التفسير ، فهو كما يذكره النكف والامتنان في التفسير في التأويل
 قال في حق طمس التفسير : " وليس في القرآن إلا من الطبع ومنه أجازهم بالتفسير
 من التأويل " .

وهو أن كذا من الجبهة ويحسون بالفساد الذي يفسد التفسير في تفسيره حتى أنفسه
 " كذا كان التفسير أقرب من كان أصب التفسير " . وهو الذي رأينا أن الله طمس
 الحق كان قد كان كانت هذه التوبة العظيمة التي يذكر من الآيات في الأخت
 بها إلا بعد طمسها وبأسرها وبأجدة التفسير بها ، وهي توبة كانت على التفسير
 من الآيات المستطرفة الفناء التي لا ترضى فيها الآية . ولا لا يظنون في كبريتهم
 التفسير - وهو جنة كسار - وهو الذي هو الأخط بالفساد في التفسير . قال في التفسير
 إلى كبر من التفسير وأن تفسر التفسير الفناء ، وأجاز في كل مكان ، فكان كذا فيهم
 قال فيهم رواية في تفسر كذا كان أقرب من كان أصب التفسير ، وكان قد طمس
 والتفسير والتفسير في الفناء والقال بن سليمان في التفسير في التفسير .

وهو أن الله طمس التفسير الفناء التوبة التي لم يرضى بها ، والله الذي لا كانت من التفسير
 هو " كذا لم كذا ما طمس التفسير طمس حلا قال : " كذا طمس التفسير
 وأمكن إلى طمس كذا في قوله عز وجل : (وأن المساجد لله) أن الله عز وجل
 لم يرض بهذا الكلام ساجداً إلى الله تعالى ، بل إنما هي الجاهل وكل ساجد المساجد
 طمس من به وطمس وألف وقسمه . وقال في قوله تعالى : (ألا يعلم أن الله عز وجل
 كيف خلقه) أنه لم يرضي الجبل والفق ، وإنما يعني السحاب ، وإذا سئل عن قوله
 تعالى : (وطمس مفسد) قال : الطمس هو الميز . وجملاً الأول طمس أن طمس
 وطمس أن كان طمس في جميع الاسم ، وأن الطمس هو طمس الله تعالى : (كتب طمس
 التفسير كذا كتب في الذين من طمس) وقال في قوله تعالى : (وبالم حشوتهم أنفسهم
 وقد كتب طمس) قال : يعني أنه حشره بلا حجة . وقال في قوله تعالى : (وطمس
 التفسير) الأول وقد في جهنم طمس طمس وطمس ذلك الذي ، ومعنى الأول طمس

كلام النبوة سيوف ، وقد كان في البداية قبل الاسلام وهو من أشهر كلامهم وشعرهم
من ذلك شعر : (في أول يوم القتل) القتل قد في جهنم ، ثم قسدا
بعضه . وقد كثر في القتل القتل بلغة العرب ^(١) وذكر أبو بكر بن أبي شيبة
في كتابه من شعرهم ما يوضح طبعه في القصود وهو : وقد كثر في القتل القتل
من القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .

وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .

وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .

وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .

وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .

وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .
وقد كان القتل القتل من القتل ما جرت عليه عادة العرب في كلامهم .

١ - القصص : ٢٤٤/١ ، والطه : السجدة : ٢ - حالات الاملايين للقصص : ٢٢٨

٢ - لسان المصنوع : ١ / ١١ - تأويل مخطوط الحديث : ٢٠٨ / ٢٨

من لم يلفه ، ومن غريب الخبر ما لم يسمعه ، ثم يرى أن يرجع عن ذلك في مرضه فيسأل
 أن تظهر نفسه ، ولولا أن الفقهاء والمحدثين والرواة والعلماء المرضيين يكذبون في الاخبار
 ويغلطون في الآثار لما تناقشت آثارهم ولا تناقضت أخبارهم ؛ وكيف لا يغلطون ولا يكذبون
 ولا يجهلون ولا يهاقنون والذين يروا ظهور أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (لا صدق
 ولا طهرة) وأنه قال : (فمن أهدى الأبل) هم الذين يروا أن النبي (ص) قال : (فهو)
 من المجدوع فبارك من الأسد (١) ؟ ثم مضى النظام يسوق عددا من الأحاديث السيسية
 ظاهرة التناقض يدل من خلال ذلك على كذب الحكمة ونظرة الاخبار (٢) . ولعل ذلك هو
 ما حصل ابن كثيره ليضع كتابه (تأويل مختلف الحديث) في محاولة للتوفيق بين بعض الأحاديث
 التي زعم النظام وأما أنه أن فيها تناقضا واختلافا . وهكذا يلقى النظام الحديث طسسي
 فهو تحكم العمل في كل شيء ، فهو يراه قدما ، قدما على النقل مولعه بسبب ذلك
 أنكركا بل اليندادي . " حجة الاجماع وحجة القياس " (٣) . اذا لم يرض ذلك المتسلسل
 وضمانه وكان يقول : " لا يعمل الحجة عند الاختلاف من بعد النبي (ص) الا من فائسفة
 أوجبته . ١ - من يعرض نزول لا يمارض بالتأويل . ٢ - من اجتمع الا على نقل خبر
 واحد لا يظن به . ٣ - أو من حجة العمل وضمانه . وقوله قال أنكركا المعزلة (٤)
 وفي العلم من أن النظام قد وضع هذه نظرية متارة حين نادى بهذا التخصص لان العالم
 بها بلغ طه فانه لا يستطيع أن يلم بكل الفنون ويحيط بها احاطة شاملة ، قال : " ومن
 أراد أن يعلم كل شيء فينبغي لاهله أن يداووه فان ذلك انما يصوره بهن " اعزاء ليسن
 كان ذلكا حافظا للبعد الى شملين وإلى ثلاثة أشياء " ولا ينزع من الدين والطارحسنة
 ولا يدع أن يد على سعة وعلى بصره وعلى ذهنه ما قدر طوبه من سائر الاعذاف فيكون
 طالبا بخوض ، فيكون غير ظن من سائر ما يجري فيه الناس ويخوضون فيه (٥) . أقول طسسي
 العلم من ايمان النظام بهذا التخصص في العلوم مع الاخذ من كل علم بطرف الا أنسبه -
 كما يقول أبو ريح - لم يفتح بالتخصص في أشياء قبله بل أراد ألا يكون ظلا من سائر
 ما يخوض فيه الناس . ولحق ذلك ما جزم أولئك الناس من فهم أن يتخصص في قنوسهم (٦) . فطسسن
 في كثير من رجال الحديث ومن أن وثقت من الروايات التي تطلق اليه . يقول ابن أبي الحديد
 يدا على طعن النظام في سيدنا على رضي الله عنه : " ولقد كان رحمه الله تعالى يعهدا
 من معرفة الاخبار والسير ، منبها فكره ومجهدا نفسه في الامور النظرية الدقيقة كسألته

١ - رسالة الحوالمعين : ٢٣١ ٢ - المرجع السابق : ٢٣١ - ٢٢٤
 ٣ - الفرق بين السيس : ١١٤ ٤ - رسالة الحوالمعين : ٢٧٢
 ٥ - المعجم : ٢٠/١ ٦ - النظام وآراؤه الكلامية : ٦٤

الجزء ودخلة الاجسام وغيرها ، ولم يكن الحديث والعبر من قوته ولا من طوره ، ولا يوجب
أنه سمعها (قصة سوال الحسن لأبيه في أمر الخوارج) من لا يرقى بقوله فقل سمعنا
كما سمعنا (١) .

الخبر والافتراء في النظام : كانت موضوعات الخبر والافتراء والمدى والكذب ومقتضى سمعها
قد ظهرت في بعض العقول لحاجتهم إليها في الجدل والناظر والدفاع عن الدين ، ولعل
المعتزلة كانوا من أسبق من ظهر عندهم الحديث في هذه الموضوعات ، وقد يكون النظام أسبقهم
جميعاً . يقال في موضوع الخبر ومدى أو كذبه : ان مدى الخبر مطابق لاعتقاد المخبر
ولو كان ذلك الاعتقاد موافقاً لقل الناظر : السامع تحتاً - معتقداً ذلك - مدى . وقوله :
السامع لوقته - غير معتقد ذلك - كذب . ومن الواضح أن هذا الرأي يرجع المقاس في الحكم
على الخبر بالمدى أو الكذب إلى اعتقاد الناظر فيه . وليس مطابقة الخبر للحقيقة العلمية
أو القيمة الخارجية كما سمعهم مفهوم الخبر والافتراء عند المتأخرين وقد أجمع النظام لهذا
الرأي بوجهين : أحدهما أن من اعتقد أمراً فآخريه ، ثم ظهر أن خبره مطابق للواقع
لا يعد كاذباً ، وإنما يعد مستظلاً ، وقد روى عن طائفة أنها قالت لهن شأنه كذا ، فالكذب
ولكن وهم . والثاني : قوله تعالى : (والله يشهد أن المتأمنين لكاذبون) فهم كاذبون
في قولهم : (انك لمسل الله) وإن كان مطابقاً للواقع لأنهم لم يعتقدوه . وقد رد طس
النظام اسماً لآله الأولى بأن المتكفي تعد الكذب لا الكذب . كأن طائفة قالت : انه ليس
بمعد الكذب ، وذلك بدليل أن الكذب الكفر إذا قال : الاسلام باطل مع صدور هذا القول
من فقيهه ، وإنما تعده إذا قال الاسلام حق مع اعتقاده عدم ذلك . وقد على النظام
اسماً لآله الثاني بأن المعنى : الكاذبون في الشهادة ، أي الكاذب : تشهد انك لمسل
الله . والحقيقة أنهم لا يشهدون بذلك ، فالإقرار يرجع إلى الشهادة باعتبار تضمنها خبراً
كاذباً غير مطابق للواقع ، أو المعنى : الكاذبون في تسمية هذا الاخبار شهادة ، لأن
الشهادة لا تكون شهادة إلا إذا كان خبرها على وفق الاعتقاد ، أو المعنى : أنهم
كاذبون في التشهد به . وهو قولهم : انك لمسل الله ، لا باعتبار الواقع بل باعتبار
وهمهم الخاص واعتقادهم الباطل ، لأنهم يعتقدون أنه غير مطابق للواقع فكذبون
كاذباً باعتقادهم وإن كان في الحقيقة صادقاً ، فكانه قيل : أنهم يزعمون أنهم
كاذبون في هذا الخبر الصادق ، وطى ذلك لا يكون الكذب إلا بمعنى عدم المطابقة
للواقع (٢) .

١ - شرح نهج البلاغة : المجلد الثاني : ٤٨

٢ - أنظر شرح الطخيس : ١٧٦

وسرى فيها بعد أن الجاحظ أول من سبكر رأى النظام في انحصار الخبر في المدى والكذب ، وسبكر الخبر إلى ثلاثة أقسام : صادق ، وكاذب ، وغير صادق ولا كاذب . ولعلنا واضح من أسلوب المناقشة حول هذه الأمور والقضايا السبكر أظهرت حولها أنها من أسلوب أصحاب الكلام ، وطريقتهم في البحث ، وما شغلت به المتكلمون كلها وطى رأسهم المعتزلية .

أبو العباس الناشي* (- ٢١٣هـ)

هو عبد الله بن محمد بن أهل الأنبار نقل بغداد . وله كتب كثيرة نقل فيها كتب المنطق . قال : « السوالف قد افزع عن النحويين على أصحاب المنطق » وهذا الناشي* أبو العباس قد نقل نظمكم ، وتبع طريقكم ومن خطاكم ، وأبرز ضعفكم ولم نقد بيا السي البر أن قد واطبه كلمة واحدة ما قال (١) . وكان شاعرا مجيدا وقد ترجم له ابن المعتز في طبقات الشعراء ، وساق شيئا من أشعاره (٢) ، وسلكه ابن خلكان في طبقات ابن الرومي والحصري (٣) . وكان بارعا غزير الشعر ، ويبدو من بياها أشعاره أنه نظم في كثير من الموضوعات ، منها ما يتعلق بعلم الكلام ، والرد على خصوم المعتزلة ، ومسانيد ، أهل العدل والتوحيد ، وكان يميل القوائد ، ويكثر في القول ، حتى قال عنه الناشي عبد الجبار : « أن في كلامه طولا ونظما » . وله قصيدة على روى واحسب وقافية واحدة أربعة آلاف بيت (٤) .

على أن أبا العباس لم يكن شاعرا ولا عالما فذا ، ولكنه أيضا كان فاعدا منسجما ، وقد ألفه الشعر بكاتب سدال سماء (تفضيل الشعر) ولكن الكتاب مفقود وليس بين أيدينا منه إلا نقل قليله في كتاب المعاني والآثار لأبي حيان ، وفي كتاب الممثلة لابن رشيد ، ونقل آخر في زهر الآداب للخصي القرواني . ويبدو أن أبا حيان كان معجبا جدا بكتاب الناشي* ونقد الشعر والشعراء ، وهو ما دفعه إلى النقل : « ما أصبت أحدا تكلم في نقد الشعر وويله أحسن ما تكلم به الناشي* المتكلم ، وإن كلامه لمزيد على كلام غيره ، وله طهيب حلو

١ - الامايع والموازنة للتوحيد ١٢٤/١ ٢ - طبقات ابن المعتز ١٧ ص ٤١٨
٣ - طبقات الامم ٢٧٧/٢ ٤ - طبقات المعتزلة ٢٠٠

ومعرب مع احتفال مجيباً^(١) - ومن القليل التي بقيت لدينا من كتاب الشعر للفاشي^(٢)
قوله : " أبل الشعرانما يكون بكاً على من ، أو تأسفاً على زمن ، أو نزوحاً للفساد ،
أو طوطاً لا شعاق ، أو عظماً لتلاقي ، أو اطمئناً إلى سفيه ، أو تفهداً لهفة أو تنصلاً
من رقة ، أو تحفيظاً على أخذ بهار ، أو تحفيظاً على طلب أوتار ، أو تعدداً للكسائر
أو تمظيها لشريف مكارم ، أو عتاباً على طوية قلب ، أو عتاباً من طارقة ذنب ، أو تعهداً
لما عهد أحباب ، أو تمسكاً على مشاهد أطراب ، أو ضيقاً على أعمال سائرة ، أو ترويضاً
للأوج راجرة ، أو تنظماً لحكم بارقة ، أو تزويداً في حفر عاجل ، أو ترويضاً في جمل أجل ،
أو حفظاً لعدم نسب ، أو حفظاً لمارج أدب^(٣) . .

وهو حديث عن الواح والدواعي النفسية التي تدفع الشاعر إلى القول ، أو هو تمهيد
لأغراض الشعر وقوله ، وهو حديث تغلب عليه النزعة الأدبية الخالصة . وقوله أيضاً
قوله على هذا : " القيمة الأدبية يعرف الشعر بصلته " الشعر لغة الكلام ، وفنل الآداب ،
وسور الهلاكة ، ومعدن البراعة ، وسجل الجنان ، وسراج البيان ، وذريعة التوسيل ،
وسيلة التجميل ، وزحام الغريب ، وحرية الأدب ، وصلة الباري ، وهذه الياحسب
ورحلة الداني ، وذوذة العطل ، وروحة المتحمل ، وحاكم الاحباب ، وشاهد المسائب^(٤) . .
وهو تعريف يشير إلى مآلي طبيعة الشعر من شتى سميت ومعرض للتأمل وإيراد الشواهد
النحوية واللغوية . ولم بالشعر من راية أخرى في قوله : " الشعر ما كان سهل المطلاع
فصل المطلاع . . . فصل الدوح ، فصل الاقطار ، شجون النسب ، تلك النسل
سائر النسل ، سلم الزلل ، رائج الهجا . . . مطمح المسالك لاعت الدارك ،
لرب البيان ، محمد الماني ، نائي الاغوار ، ضاحي القمار قد أبدت مدونه ، منونه ، وزمت
في وجوهه عيون ، وانتادت كواوله لهوادي ، وطابت آثاره المقروضة ، وحكى المفسد
في القام لمولده ، وانتظام مولده^(٥) . .

ولكنه في الواقع العام لا يصعب بالدقة والتحديد ، فأكبر العبارات هاهنا عبارات عامة لا تكاد
تعطى له لولا تعدد كقوله خلا (فصل الدوح ، فصل الاقطار ، رائج الهجا) .
وهو يدعو فيه إلى أن يكون الشعر سهل المطلاع ، يخفف الوقع على الأذن ، ومن الواضح
أنه يؤمن بتعدد الأغراض في القصيدة الواحدة ، ولكنه يدعو إلى ربط هذه الأغراض بحسنى

١ - البصائر والاختصار : ١١٧ / ٢ - المصدر السابق : ٢١١ / ٢

٢ - المصدر السابق : ٢٧٣ / ٢ ، وأنظر زهر الآداب : ٢٥٠

٣ - زهر الآداب : ٢٥٠

تدو طمعة تشبه الممك في التام حياء ، وتباح وصوله ، وينبغي أن يتواضع
للشعر الممعة والسلافة ، فلا يكون فيه خلل وزلل ، فيخل ما كان منه بعيد المعاني
حق الشعر ، وكان فيه التسبب فجبا حياء ، والدحيح فعلا فيها ، والافتقار جسد لا
حيا ، وهو مكره ما كان بعيدا عن المتعة والتكلف ، حتى ان الناظر اليه لمطمع
فيه عافى الطبع والتسابب النيرة ، فيظن أنه قادر على مظهره ولكنه في الحق السهل
المتبحر ، فهو كعبت الداركة لا يتأني الا للحال في المنع .

وهو يكن الخلق بعد أن يحدث عن الشعر وهو ذلك التعريف الذي وأتاه وقد
أفراجه ورواياته وأج بعد من هذه الأغراض ويحدد لها ما يربى معونه ، فما تنفى
لدينا من كتاب الشعر من يصل بالحدث عن موضوع الغزل بقل فيه ، وما طبعات
النساء تطوي الشعر وتذهب في القريض ، لأسباب لغانية ، في أطر القفا شاربها ،
فيها الأيا حاصيا وأفظ الجبال قوامها ، وألف الحسن قوامها ، وأجل البسمة
حبيبا ، وأضرب الزهر جفها ، وأمايت الصباية أنظها ، وفرا الزوايا ظفها . (١)
فهو من أن الشعر يفرض لصيق بالنفس ، وما يستحسن طريقه في الشعر لغاية من غاية
وهذه ، ثم طوى في حديث طويل نقلنا جزء منه يعرف ما يستحسن في المرأة من ألوان
الجبال والحسن ، وطلعت نظر القامر إليها اذا هو أخذ في وصفها والتفصيل بها ،
وأنه بعدد له طبعها الجبال والحسن .

على أن القاصي "أيا" تدرية هو طبعها في تصادم من الشعر ، وقد جاءت آراءه القديمة
التي تحدث عنها في شعره أوضح وأعمق من تلك الآراء التي وأتاهما لها قبل نسبا
من مخططات عليه من كتابه الصور - (غنيل الشعر) أنه كان طامع طبعه
الحوال - كما ذكرها - طامعها أدبها صبا ، ويدونه كان صوفيا فيها إلى جمال
العبارة والتأني في الأسلوب ، ومن أديها فيه تان تحلان بعض آراءه القديمة ، تحدث
في أحدهما من بأنه في الشعر من حيث الشكل والضمون ، فهو من حيث الشكل
يدعو إلى اجتناب الفصيح ، ونفى على من يلجئون إليه ، ويصوم جبالا ، ويؤمن
بمتعدد الاقوال في القصة الواحدة ، وقوامها طوى مجوعة من القنن ، ولكن ينبغي
أن يكون هناك تناسب بين هذه الأغراض ، وأن يحسن القامر الربط بينها ، وأن يسه

شعر الى ما يسمى النقاد : حسن النظم والاتقان من غير ان يفرض . واللفظ والمعنى لا ينفصلان ، والعملة ينفصا كلمة العين من الوجه لا ينفك أحدهما عن الآخر ولا يستعمل بعده لوله . والشعر ابداع جليل ومن أجل ذلك كانت الأذن تقاسمه ، لا يكون الشعر كلاما موزونا مقفى ولكنه مهيمن في السمع فقل الوطء على الأذن ، فهو ليس بشعر عندك . وهو يومئذ ماسبق أن ذكره من أن يكون الشعر بعيدا عن التكلف والضميمة يوفق به الطبع فلا سهلا طبا ، وتسل به الفريحة بلا قصر ولا تعجيل ، حتى اذا سمعه السامع توهم أنه قد رعى طه لسهولة وانسيابه ، ولكنه اذا حاوله عجز فهو ليس بالشعر الطبع الصريح والبطل العتيق . واما من حيث ضمون الشعر فالديح يشتمل من فيه الاطالة في ذكر طاقب المدح ، ولكن يمدح في ذنوب تنزه أو بالغة ، فأنسبه - كما يقال صر - في زهير : " لا يمدح الرجل الا بما فيه " ونهني أن يكون النسيب سهلا قربا الى النفس لأن المعنى الاغراض بها . وفي النسيب ينهني أن يجتنب الشاعر المصير المعتبر في القول ، واللفظ في الكلام وأن يمدح التصريح الى الطبع والشعر في المصداق أوجع وألم ، واذا بك الشاعر على الدمار ، وذكر الذين نزلوا أظهر النسيب السهولة والحزن حتى يبعث الناس في نفس السامع ، يسهل الدمع من عينه ، واذا غاب سريه طابه الوجد بالوجد والصحة باللين ، فترك من عبطه في حالة نفسية طارئة بين الامن والخوف والرهبة والرهبة . تلك هي أبرز الآراء النقدية التي ساقها النقاد في عهد قديمنا

لعمرك الله صفة الشعر اذا	من صنف الجبال فيها لقينا ؟
يوئمن النسيب طه على ما	كان سهلا للسامعين مهيئا
ويون الحال فيها صحبا	وخمس بالقال شوا تهيئا
انما الشعر ما تناسب في النظم	وان كان في المعاني قويا
فأني بمنعها اكل بعضا	قد أقامت له الصدور والمتونا
كل معنى أفاك طه على ما	تنفي لو لم يكن أن يكونا
نظامي عن البيان السى أن	كاد حسنا يبين للناظرينا
فإن الألفاظ فيه وجوه	والمعاني ركن فيه عونا
فإذا ما دحت بالشعر حسرا	رمت فيه مذاهب الصهبينا
فجملت النسيب سهلا قربا	وجملت الديح صدقا مهيئا
وتكبت ما هيمن في المدح	مع وان كان لفظه موزونا
واذا ما قرنته بهجينا	عفت فيه مذاهب المرقينا

فجعلت القصص في نفسه دوا
وجعلت القصص في دوا
وإذا ما بكيت فيه على الفسا
من روا للبين والظاعنينا
حلت دون الأسى ولدت ما كسا
من الدمع في الميرون موصنا
ثم إن كنت عاتيا شبت في الجسد وهذا
والصهوة لهننا
فكرت الذي شبت عليه
حذا يا آخا عزرا مهيننا
وأصح القريض ما فات في النظر وان كان واضحا مستهينا
وإذا قيل أطمع الناس طمعا
وإذا بهر أعجز المعجزنا (١)

ويتناول كثيرا من هذه الآراء النقدية أيضا في قصيدته الثانية التي بين أيدينا ، حتى كأن هذه الآراء هي مذهبه الشعري الذي يعتقه يدعو إليه ، صحت أن يأمله بالعدم يست المستر عنه فهو في هذه القصيدة يدعو أيضا إلى أن يكون الينا على الديار شاجيا بحيث الأسى في نفسنا مع ، وإلى أن يظل الشاعر في الدمع حتى يورى المدح حله من الثناء والشكر ، وأن يخطره من صفات المدح أكليا وأطليا ، وأن يجمع إذا ما كتب من الشدة واللين والقوة والرفق حتى يدع المعاصي بين حالي اليأس والرجاء والخوف والامل . وهو أيضا من حيث الشكل يدعو في هذه القصيدة إلى السهولة ولكنها السهولة التي لا تتناسى مع الجلالة والعظمة في عبارات الشعر وتراكيبه . وهو في الهلابة في مراعاة الطال ، لا يكون لها مقياس صارم لا يحد عنه ، أنها خلا ليست الإيجاز في كل حين ، ولا الاطنساب والاسهاب داعيا ، ولا القرب ولا البعد باطراد ، وإنما لكل حالة من ذلك مكان يصلح له وتكون أدخل فيه . وقد يجمع الشاعر في القصيدة الواحدة بين إيجاز وأطناب وقرب وبعد ، ويستحسن ذلك كله لعلامته الطال . يخل الثاني في التعمير عن هذه الآراء النقدية التي شربناها :

الشعر ما قويت زنيخ صدوره
وهددت بالتهديب أمر تنونه
ورأيت بالاطناب شعب صدوره
وتحمت بالاهجاز قصو عيونيه
وجعلت بين قريه ومعيده
وصلت بين مجنة ومهونه
وإذا بكيت به الديار وأهلها
أجريت للمحزون ما شؤونه
وإذا مدحت به جوادا ماجدا
أجريت للمحزون ما شؤونه
أعنته بنفسيه درهونه
وغيره بالشكر حتى دونه
بنفسيه
وخصته بخطيره وشهونه

الامور والموضوعات ، وتوضح لنا كيف كانت بيئة المتكلمين عامة والمعتزلة خاصة من أنشط
البيئات الادبية التي اهتمت بالبلاغة وأمورها ، ولما كان لها من أهمية في حياتهم وفي طبيعة
الذي الذي كانوا يورثونه كما سبق أن بيناه .

ولكننا لانكاد نتقدم الى ما بعد الريح الاول من القرن الثالث حتى نجد معتزليا كبيرا هو
الجاحظ يتجهد لدروس البلاغة وأمورها ، وشؤون البيان وقضاياها المختلفة ، ويخصص
لذلك كتابا كبيرا هو " البيان والتبيين " فضلا على ما جاء من ذلك متفرقا في كتاباته
الاخرى . وعلى الرغم من أن المادة البلاغية عند الجاحظ كانت تأتي مشتتة بين طوائف
الموضوعات المختلفة التي يتحدث عنها ، وعلى الرغم من أنه لم يكن له أي منهج واضح
محدد في حديثه عن هذه المسائل ، وعلى الرغم من أن آلياته كما يقول العمكري :
" عن حدود البلاغة وأقسام البيان والفصاحة مبهمة في تضاعفها ومنتشرة في أثنائها " ^(١)
فهو ضالة بين الأمثلة لا توجد الا بالتأمل الطويل والتصفح الكثير ، ، على الرغم
من ذلك كله فإن الملاحظات البلاغية التي جمعها الجاحظ في كتاباته المشرقة تعد
التروة الأولى للبلاغة العربية ، ومنها صدرت جميع الدراسات البلاغية التي جاءت بحسب
ذلك ، وهذه الملاحظات كانت دائما المصدر الاول لجميع الذين راحوا فيما بعد
يتحدثون عن البلاغة العربية ، ويحاولون أن يعضوا قواعد وأصولها . ولن نستطيع
الحكم على جهد الجاحظ قبل أن نتعرف عليها . وأما الموضوعات البلاغية والنقدية
التي تناولها أبو عثمان في كتابه فهي :

١ - قضية الخطابة : على الرغم من أن الخطابة لم تكن مستقلة في مدلولها
عن مفهوم البلاغة فقد اختلفت العبارات عند الجاحظ وترادفت في المعنى في كثير
من الأحيان ^(٢) ، الا أننا أفردناها بالدرس لأنها احتلت من اهتمام المتكلمين
حيزا كبيرا ، فقد كانت وسيلة في المناظرة والافتاح وسلاحهم في الجدل والخصومات
وإذا كان تعدد الحياة الفكرية والعقلية أوجد فن المناظرة ، وجعله صناعة تلتمس
لها الوسائل والاسباب ، فكذلك صار الأمر في الخطابة ، فقد أصبحت صناعة تحتاج الى
تعليم ودروس ، ولم تعد كلاما يجري به الطبع ، وهذا فن به الماطة والوجدان ، أصبحت
كلاما منظما ذا أصول وقواعد ، وهي أصول تحتاج الى تعليم وتلقن من أساتذة خبيرين

١ - الصناعتين لابي هلال العمكري : ١١
٢ - أنظر البلاغة العربية في دور نشأتها لسيد نوح : ٦٥

مختصين ، وتحولت مجالس الكوفة والبصرة وساجد منها الى مدارس تعلم فيها هذه الاصول
 وفروع علمها معلومون مهرون يحاولون أن يوجهوا تلاميذهم التوجيه الصحيح ، وأن يكتشفوا
 قائلونهم الأدبية . وقد تحدثنا عند الكلام على صحيفة بشر عن مجلس ابراهيم بن جيلفة
 الخطيب الذي كان يعلم الفتيان أصول الخطابة وفن القول ، ثم مر به بشر وأصبح
 الى ما كان يقرره للتلاميذ فلم يهجه ، فدفع اليهم صحيفة من تبيير تحدث عن هذا
 الفن ، وتعرض لأسسه ومبادئه في دقة واحكام ، وطلب اليهم أن يشرحوا عما قال ابراهيم
 صفحا لأنه لا غنى فيه ، وأن يتخذوا من هذه الصحيفة عدتهم في تعلم فن القول وأصول
 الخطابة ، وقد رأينا كيف احتوت صحيفة بشر على مبادئ عامة تصلح للشعر مثل ما تصلح
 للخطابة ، ولتتبع فيها الدولان بعضها ببعض . وها هو الجاحظ أيضا - كما ذكرنا -
 لم يكن ينفذ بين الهلافة والخطابة في كثير من الاحيان .
 وإذا نظرنا في كتاب البيان والتبيين نجد أن الجاحظ لم يك بدع مسألة صغيرة ولا كبيرة
 تتعلق بالخطابة وقواعد الاشارة اليها . وقد أفتتح الجاحظ كتابه بالحديث عن
 المعنى والحصر وهو ، وتحدث كثيرا عن فضيلة البيان والقدرة على التعبير
 والكلام ، وضرب لفضيلة البيان أمثلة كثيرة من القرآن والشعر والنثر ، وأستشهد ببعض
 أقوال الأئمة الأخرى كقول ابن جرير القاري (١) ، وتحدث عن المصوب التي يمكن أن
 تصيب لسان الخطيب وما يعثره من ضروب الآفات الصوتية ، فأشار الى اللثغة ، والحروف
 التي تقع فيها ، ومن أنواعها ، وضرب أمثلة عليها ، وذكر بعض من كانوا مصابين بها (٢) ،
 كما تحدث عن آفات أخرى كالقلازع وهو كحة الصباح ، ^{والفج} والفج وهو أعوجاج الفم ،
 والضمير ^{الروقي} وهو ركوب السن الشفة ، وسقوط الثنايا وتأثيرها على البيان ،
 وتحدث عن كانوا مصابين بهذه الآفات من الخطباء والبلغاء (٣) ، ولكنه لاحظ أن هذه
 المصوب تطورت في درجة تأثيرها ، فمنها الشديد ومنها السهل ، ومنها ما اذا ابتلى
 به المرء فالخير أن يطلع عن هذه الضمير ولا يتعاطاها . يقول : " وليس اللجلاج والتعاسم
 والألغ والأفاس " . في سبيل الحصر في خطبته والمعنى في مناقلة خصومه . ثم
 أعلم أن صاحب التعديق والتعجير والتعيب من الخطباء والبلغاء مع ساجدة التكلف
 وشنعة التزهد أعذر من عيب يتكلف الخطابة من حصر يعرض لاهل الاعتقاد والديانة
 . . . فالحصر المتكلف والمعنى المتزايد ألوم من البلوغ المتكلف . . .
 يقول أيضا وليس " مغرة سلاطة اللسان عند المناجحة وسقطات الخطل يوم اطالة الخطبة

١ - البيان والتبيين : ٧ / ١ ٢ - البيان : ١٥ / ١٤
 ٣ - البيان : ١٥ / ٥٥ ٤ - البيان : ١٢ / ١

بأعظم ما يحدث من الميى من اختلال الحجة ، ومن الحصر من فوت وترك الحاجسة ،
والناس لا يهتدون الخرس ، ولا يلومون من أسدلى على بهانه العجز ، وهم يلومون الحصر ،
وهو يكون الميى ، فان ثلثا مع ذلك مقامات الخطباء ، وتعاظها مناظرة البلخا ، تناعف
عليها السدم (١) .

ومضى الجاحظ يورد أسدا كثرين من خطباء العرب ، ويحدث عن صفاتهم وأخبارهم ،
فذكر أسما الخطباء من بني هاشم ، ولفا رجال القبائل ، وخطباء الجاهليين والاسلاميين
والبدويين والحضرين ، ومن كان يجمع ضيق بين الخطابة والشعر ، كمنهون الاهتمام ،
والبعث الساجم ، والكثير بن زيد ، والطراح ، وصوان بن حطان ، ونصر بن سيار ،
ومشار ، وساق شيا كثيرا من أحوالهم وأخبارهم (٢) . وأورد كثيرا من خطب العرب ، ووضعها
بين أيدي التلاميذ والدارسين وكأنه يضع بذلك مادة علمية ، ومطلب من المهتمين بهذا
الفن ، ومن يلتمعون أن يكونوا خطباء بلفا أن يحتذوا هذه المادة ، ويروا على هدى
منها لتكون نكاحا للمستفهم ، وصلا لأدواقهم ، ومادة يستعينون بها على الاجتهاد
والتميز . ومضى يفرق بين أنواع الخطب المختلفة ما ينبغي أن يتبعها لكل نوع من
أسلوب القيل . يلى : " والسنة في خطبة النكاح أن يطول الخطيب ويصر المجهر (٣) .
وقيل أيضا : " يوجدنا الناس إذا خطبوا في صلح بين المشاعر أطالوا ، وإذا أنشدوا
الشعر بين الساطين في مدح الملوك أطالوا وللاطالة موضع ولهم ذلك يخط ، وللاقتضال
موضع ولهم ذلك من عجز (٤) .

ولا يهمل الجاحظ أيضا الحديث عن سمات الخطيب وهيئة وأثر ذلك في إقناع السامع
والتأثير فيه ، ومن الإشارة وقهرها وماعى أن يكون لها من دور في معونة الخطيب وتحديد
مبانيه ، بل ان حسن استخداها قد يكون أحيانا أبلغ من الكلام قال ابن رشيق :
قالوا : مبلغ الإشارة أبلغ من مبلغ الصوت ، فهذا باب تتقدم فيه الإشارة الصوت ، وقيل :
حسن الإشارة باليد واللسان من تمام حسن الهمان باللسان . جائد لك الرمان نصا
وقال الجاحظ من قبل (٥) ولا شك أن الجاحظ هنا جعل الإشارة نوعا من أنواع الهمان

٢ - انظر امثلة في الهمان ٤٤/١ - ٥٠

٤ - انهمى ١٣/١

١ - الهمان : ١٢ / ١

٢ - الهمان : ١١٦ / ١

٥ - المعصدة : ٣١٠ / ١

تتعلق أحيانا على الكلام انما كان يلاحظ في ذلك معنى الخطابة وشيئ البسه .
 وهناك الجاحظ بين خطيب المتقدم وخطيب المولدين ، ومفضل خطيب المتقدم .
 ليمدها عن التكلف ، وسلامتها من اللفظ المستكره ، ولجبرائها مع تدفق الطبع السليم .
 يقول " ولم أجد في خطيب السلف الطيب والأعراب الا قحط الفاظا مسخوطة ، ولا ممانسى
 مدخولة ، ولا طبعها رديئا ، ولا قولها مستكرها ، وأكبر مانجد ذلك في خطيب المولدين .
 وفي خطيب المولدين المتكلمين " (١)

والخطيب - ولا شك - يحتاج الى سرعة البديهة والقدرة على التدفق في الكلام ،
 وسهولة الأخذ فيه أكثر ما يحتاج الى ذلك الشاعر ، وفي الجاحظ - بدافع تعصبه
 للعرب واعترازه بتراثهم - أن هذه الميزة المهمة قاصرة عليهم ، وهو يتخذ منها مجسالا
 للمناقرة أمام الأمم الأخرى ، وسلاحا يرفعه في وجه الشعوب والخصوم ممن كانوا
 بها جمون العرب وحطون من قد حضارتهم . يقول الجاحظ : (ان البديهة قاصرة
 عليها ، وان الارتجال والاقتضاب خاص عليهما (٢)) بل ان العصبية للعرب لتحمله على أن
 يبالغ أكثر حتى يوسع مدلول الميزة السابقة ، فيزعم أن كل شئ للعرب انما هو بديهية
 وارتجال على حين لا يستطيع أحد غيرهم أن يخطب أو يقول الا بعد حفظ وعاديس وطول
 فكرة واجتهاد . يقول " كل شئ للعرب فانما هو بديهية وارتجال وكأنه الهام ، ولو كانت
 هناك صناعة ولا مكابدة ولا اجالة فكلوا استعانة ، وانما هو أن يصرف وهمه الى الكلام
 والى رجز يوم الخصام ، أو حين يفتح على رأسه شرأ أحد ويهجم . فتأنيده الممانسى أريالا ،
 وتثاقله الفاظا اثقالا ، ثم لا يقدر ^{يفيده} على نفسه ، ولا يدريه احدا من ولده : والكلام
 عليهم أسهل ، وهو عليهم أسير من أن ^{يفكر} يتفكر الى تحفظ . ويحتاجوا الى عداوين ، وليس
 هم كمن حفظ علم غيره ، وأخذى على كلام من كان قبله (٣) .

وانا ^{أنا} نفتخر للجاحظ حماسه السابقة في جعل البديهة والارتجال مقصورين على العرب
 فان الشك بعمقنا في جعل البلاغة مقصورة عليهم وعلى الفرس فقط حينها يقول : " وجعلنا
 القول ^{أنا} لانعرف الخطيب الا للعرب والفرس ، فأما الهند فانما لهم معان مدونه وكسب

١ - البهيمانيان : ٩ / ٢ ٢ - البهيمانيان : ٢٨٥ / ١

٣ - البهيمانيان : ٢٦ / ٣

٢ - الجاحظ والدراستات القرآنية

للجاحظ أكثر من كتاب في مجال الدراسات القرآنية ، فله كتاب (نظم القرآن) وله كتاب (آي القرآن) وكتاب (خلق القرآن) وكتاب (المسائل في القرآن) ولكن هذه الكتب جميعها مقلدة للألف الشديدي ، ولأنكاد نعرف شيئا عنها إلا نقول قليلة مثيرة بين مؤلفات الجاحظ الأخرى لأنكاد نؤمن أو يكون فيها عتق كبير ، وسنحاول من خلال ما تبقى لدينا من مؤلفات الجاحظ أن نعرف رأيه في مرتبة القرآن ودرجة إعجازه ووجوه هذا الإعجاز .

أعلن الجاحظ أن القرآن إحدى معجزات محمد ، وهو معجزة بلاغة ، وإنما كان على هذه الصفة بالذات لأن سنة الله في الكون قد جرت على أن تكون معجزات أنبياء من جنس ما شهر به أقوامهم الذين أرسلوا اليهم ، حتى يكون ذلك أعق في الحجة ، وأبلغ في البرهان والدليل ، كانت معجزة موسى السحر لأنه كان أعجب الأمور عند قوم فهو السحر ، ولم يكن أصحبه قط في زمان أشد استحكاما فيه منه في زمانه ^(١) . وكانت معجزة عيسى في الطب لأنه " كان الأغلب على أهله وعلى خاصة طائفة الطب ، وكانت عوامهم تعظمهم على خواصهم ، فأرسله الله عز وجل باحيا " الموتى إذ كانت غايتهم علاج المرضى وأبرا " الأكف ، إذ كانت غايتهم علاج الرمد ^(٢) . وكانت معجزة محمد في مجال البلاغة والبيان والصاحبة والكلام ، لأن قوم محمد " كان أغلب الأمور عليهم وأحسنها وأجلها في صدورهم حسن البيان ، ونظم ضربوب الكلام مع علمهم له وانفرادهم به ^(٣) .

وهذا باح محمد يتحدثهم به منذ أول لحظة ، يتحدثهم أن يأتيهم بسورة واحدة من خلقه ويقل لهم : (ان ما يقرئ بسورة واحدة فقد كذبت في دعواي وهذا قسم في تكذيب) . ولم يكن القوم الذين يتأزلمهم محمد قوما عاديين ، انهم قوم شكسون خصمون لا يستكون على كبرية ولا منيرة فقد هموا يتأزلمون محمدا من كل سبيل (هجوم من كل جانب ، هاجموا أسلحتهم) ، وكانوا يقاتلونهم في العواصف والاصموم في الموسم ، وادبروا العداوة واصموم الحرب ^(٤) . ولكن على الرغم من ذلك كله لم يمارضوا القرآن ، ولم يحاول واحد من شعرائهم وخطباءهم أن يولف " كلاما في ينظم كلامه كأقصر سورة ^(٥) " مع أن ذلك أهمون من الحرب والقتال والخراج من الديار ، لم يمارضوا القرآن وهم الفضا " البغاة " والكلام كلامهم وهو سيد عليهم ، قد قاضى بآرائهم ، وجاشت به صدورهم ، وظهرت قوتهم عليهم ، حتى ^(٦) في العجائز والمقارب والدعاب والكلاب . . . وكل ما دب وديج ، ولهم بعد أصناف

١ - حجة النبوة على هامش الكامل للمبيد : ١٤٦/٢

٢ - المرجع السابق وصفحتين

٣ - المرجع السابق وصفحتين

٤ - المرجع السابق وصفحتين

٥ - المرجع السابق وصفحتين

٦ - المرجع السابق وصفحتين

النظم وضروب التأليف ، كالقصيد والرجز والمزدوج والمجانس والأسجاع والمنثور (١) . ما ليس في ذلك إذن أمثالك احتمالان يوجد هما الجاحظ . أحدهما أن يكونوا قد أدركوا مسورة القرآن البلاغة ، وعظمة نظمه وتأليفه ، وأنه ما لا قبل لهم به ، فعرفوا " عجزهم " ، وأن مثل ذلك لا ينسب لهم ، فقرأوا أن الاضراب عن ذكره ، والتخايل عنه في هذا الباب . وأن فهم به . أمثل لهم في التدبير ، وأجدر ألا ينكشف أمرهم للجاهل والضعيف وأجدر أن يجسوا إلى الدعوة سهوا (٢) . فيزعموا ما يراه القرآن عنهم : (وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا) والاحتمال الثاني أن يكونوا " أطبقوا عن معارضة مع قد يفهم عليها (٣) " وهو احتمال مرفوض عقلا ، لأنه لا يعمد لا يجوز أن يطبقوا على نسرك المعارضة وهم يدرون عليها ، لأنه لا يجوز على العدد الكثير من العقلاء والهداة الاطيكاسي على بذل الكثير وضون اليسير ، أي اللجوء إلى الحرب والقتال ، وترك المعارضة والسلام وهي أخف وأيسر ، وإذا ن قلهم يبق إلا الاحتمال الاول ، وهو أن يكون القوم قد أدركوا علو كعب القرآن في البلاغة والنظم وأحسوا بعجزهم عن الاتيان بمثل بطله ، فسكتوا عن معارضة حتى لا ينكشف أمرهم أمام الناس .

الجاحظ والمرفضة . وكأننا أحصا الجاحظ أن هذا التحليل لا يمكن لسكوتهم عن المعارضة ، وهم أهل اللدد والخصومة ، وأهل الفصاحة والبيان ، كان ينبغي أن تكون لهم محاولات في معارضة القرآن ، ولعلهم قد يحاولون أن يماروا في هذه المعارضة ويوصوا لها مهرة فضلا . قد يكون ذلك أكثر قبولا من سكوتهم المطلق عن المعارضة ، ولعل هذا هو مادفع الجاحظ إلى أن يجد في الامر ضربا من (الصرقة) على أن الفرق بعيد ما هنا يمس من مفهوم الصرقة عند الجاحظ ومفهومها الذي تحدثنا عنه عند استاذة النظام . صرقة النظام أن المريب كانوا قادرين على الاتيان بمثل القرآن لو أتبع لهم المجال وأعطوا الفرصة لأنه ليس للقرآن مهرة بلاغة عن غيره ولكنهم صرفوا عن ذلك . وأبعد وأعن هذا الطيف . أما صرقة الجاحظ فهي باب من التدبير الالهي والعناية الربانية . جاءت لمصلحة المسلمين ، ولرفع الشبه والشكوك التي يمكن أن تنتشر بينهم بسبب هذه المعارضة ، فقد لا يعدم الامراتاسا جهالا ، أو عسككين معاندين ، أو ضعفاء العقيدة أغرابا ، تتطلى عليهم بعض مؤامري أهل الزيف والضلال ، فيلقون في أوهامهم ، أنهم قد عارضوا القرآن ، أو جاءوا بطله ، فتنتشر الهلولة والريب في النفوس المريضة . تلك هي الصرقة وظايفها عند الجاحظ . صرقة جسات

١ - حجج النبوة على هاشم الكامل للميرد . ٢ - حجج النبوة ١٤٥/٢ . ٣ - المرجع السابق .

لخير المسلمين وصلاحهم . يقول : " وظل ذلك طرّف من أوهام الحرب ، وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحدّاهم الرسول بمنظّمه ، ولذلك لم نجد أحداً طمّح فيه ولو طمع فيه لتكلفه ، ولو تكلف بعضهم ذلك فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القسوة على الأعراب وأشبهاء الأعراب ، والنساء ، وأشباه النساء ، ولألقى ذلك للمسلمين عملاً ولطلباً المحاكاة والتراضى ببعض العرب ، ولكثر القيل والقال ^(١) .

وهذا المذهب للصرفة في موضع آخر من الحيان فيقول : " بذكرنا من صرف أوهام العرب عن محاولة معارضة القرآن ، ولم يأتوا به مضطراً ولا ملقاً ولا مستكراً إذ كان في ذلك لأهل الشغب متعلق ^(٢) ويستشهد الجاحظ لرأيه هذا بما أحدثه سيله من حين طرّف بعض آيات القرآن من تشكيك في نفوس الجبهة يقول : " فقد رأيت أصحاب سيله ، وأصحاب بني النواحة ، انما تعلقوا بما ألف لهم سيله من ذلك الكلام السدي يعلم كل من سمعه أنه انما عدا على القرآن قسليه ، وأخذ بعضه ، وتماطى أن يقاربه فكان له ذلك التدبير الذي لا يلفه العباد ولو اجتمعوا له ^(٣) .

اعجاز القرآن في نظمه : ومن الواضح أن الصرفة عند الجاحظ بمشهورها هذا لا تنفي عن القرآن ريعه البلاغة ، ودرجته العالية في سلم الفصاحة والبيان ، وقد أكد الجاحظ هذه الحقيقة أكثر من مرة ، فذهب إلى أن وجه الإعجاز في القرآن انما هو النظم والتأليف . يقول : (في كتابنا المنزل الذي يدل على أنه صدق نظمه البديع ، الذي لا يقدر على مثله العباد ، مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به ^(٤)) . ويقول في خطاب من يعيرون كتبه : (وصحت كتابي في خلق القرآن كما عبت كتابي في السرد على المشبهة وصحت كتابي في القول في أصول الفتا والأحكام كما عبت كتابي في الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه وبديع تركيبه ^(٥)) .

ولكن ما فهم النظم عند الجاحظ : وما ميزت هذا النظم القرآني البديع ؟ لا وضوح الجاحظ . كما ذكرنا . كتاباً في نظم القرآن ، ولكن الكتاب مفقود ولا نعرف عنه شيئاً وليس بين أيدينا حتى مجرد نقول عنه تساعدنا على تكوين فكرة عنه ، ولكن الجاحظ يصف لنا فيقول : (كتبت كتاباً أجهدت فيه نفسي ولغيت منه أقصى ما يمكن مثلي فليس الاحتجاج للقرآن والرد على طعان ، فلم أدرع فيه مسألة لرافض ، ولا لحدّثي ، ولا لغيرهم ولا لكافر مهاد ، ولا لمنافق مضوع ، ولا لأصحاب النظام ولمن نجم بعد النظام من يومئذ أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزيل وليس بمرهان ولا دلالة ^(٦)) .

٢ - المرجع السابق : ٢٦٩ / ٢
٤ - المرجع السابق وصفته .
٦ - حجج النبوة : ١٤٨ / ٢

١ - الحيوان : ٩ / ٢
٣ - المرجع السابق : ٩٠ / ٤
٥ - المرجع السابق : ٩ / ١

فالكاتب ان في الاحتجاج للقرآن ، واليد على ما أثاره أصحاب الشبه والمبهمات
حوله من شكوك وريب ، كهيئة الصرة بمفهومها الزائف ، النظام وأصحابه ، وشبهه
الروافض والحشوية والكتار والخافقين ، كل تلك الشبه فلا التي أثارها طائفة من الكتاب
يقول عنهم الجاحظ : ان الواحد منهم (يكون أول بدوه الطعن على القرآن ثم
تأليفه والقضاء عليه بتأليفه) ثم يظهر بعد ذلك ظروفه بتكذيب الاخبار وشبههم
من نقل الآثار (١) أو كهمز اليهود وسخرتهم من قوله تعالى (من ذا الذي يقرض
الله قرضا حسنا فيضاعفه له) فقالت اليهود على وجه الدلعن والمهيب والخطبنة
والتمعن : تنعم أن الله يستقرض منا ، وما استقرض منا الا لقضاه وقانا ، تكفرت بذلك القيل
اذ كان على وجه التلاعب والخطبة لا على وجه أن فيها كان في الاصل أن الله فقير
وأن عباده أغنياء (٢) . لهؤلاء جميعا يضع الجاحظ كتاب نظم القرآن الذي لا شك أنه
ليرسل اليها لوجدنا فيه عرضا لهذه الآراء جميعها ، وهو واجبها والى عليها ، قسم
يعد والكتاب في جانبه الآخر توضيحا لذهب العظم الذي هو وجه اعجاز القرآن عند
الجاحظ . أما معالجه للعظم القرآني ، فقد تحدث عن ذلك من عدة نواح :

أ - اللفظ القرآني : لاحظ الجاحظ أن اللفظ القرآني يفتح بكسر السين
الخاصة بالهلافة المتارة ، فأول ذلك حسن انتقاء اللفظ واستعمال ما هو أحق بالمعنى
ت ، وأولى بالاستعمال . فقد يشترك لفظان في معنى واحد ، ولكن أحدهما أدق من
الأخر في الدلالة وأدخل في المعنى ، وأقرب على التعبير عنه من اللفظ الآخر . وقد
تجنب هذه الفروق الدقيقة بين الألفاظ المتبادلة عن العامة وأكثر الخاصة ، ولكن القرآن
يتفقد بذلك ، ولا يمكن أن تجنب عنه هذه الفروق ، يقول : " قد يستغف الظاهر الفاظا
ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها ، ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن
الجوع الا في موضع العذاب أو في موضع الفقر الدق والعجز الظاهر . والظاهر لا يذكر
المغيب ويذكر الجوع في حال القدرة والعلامة كذلك ذكر العطر ، لأنك لا تجد القرآن
يلفظ الا في موضع الانتقام ، والعامة وأكثر الخاصة لا يفضلون بين العطر وبين ذكر الفهم
ولفظ القرآن الذي عليه نزل أنه اذا ذكر الأبحار لم يقل الأسماك ، واذا ذكر سبع سموات
لم يقل الارضين ، ألا تراه لا يجمع الارض على أرضين ، ولا السمع أسماك ، والجباري
على أفواه العامة غير ذلك ، لا يتفقدون من الألفاظ ما هو أحق بالذكر وأولى بالاستعمال

١ - رسالة ذم اخلاق الكتاب ٤٢ - ٤٣ ، ضمن ثلاث رسائل للجاحظ ، المطبعة

السلفية ، ١٣٤٤ هـ .

٢ - المرجع السابق ٣٤

وقد زعم بعض القراء أنه لم يرد ذكر النكاح في القرآن إلا في موضع الترميم (١) .
وفي اللفظ القليل يجمع المعاني الكثيرة فهو كى ما لا توجد به
العبارات الطويلة . قال تعالى : (قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكرهاً
فاشقق لكل صائد وجارح كاسب من باز وصقر وعقاب وشهد ، وشاهدين ونهق ، وهو ذو صافق
وفاق الأيدي من أسير الكلب . . . وهذا يدل على أنه أعسا فلما وأبعد ما جهل ، وأنهبها
ذكرها . . . (٢) . وتحدث عن قوله تعالى (والارض بعد ذلك دحاها أخرج منها
ماءً وما بها من ماء) من ميزة الألفاظ وما جمعتها من المعاني الكثيرة . قال : " قالت
الحكمة " انما تنفى البدائن على الماء والكلأ والمختطب ، فجعل بقوله : (أخرج منها
ماءً وما بها من ماء) العجم والشجر والطح والبلق واللبق والعشب فذكر ما ينمو على سائر
النباتات وما ينقطع وكل ذلك مسمى ، ثم قال على الصحيح : (مطا لكم ولانعامكم)
فجعل بين الشجر والماء والكلأ والناعون كله لأن الطلع لا يكون إلا بالماء ولا يكون الفسار
إلا من الشجر (٣) . وتحدث عن هذه الخاصة في قوله تعالى يصف خيراً أهل
الجنة : (لا يمدون فيها ولا ينزفون) فهاتان الكلمتان قد جمعتا جميع عيوب خسر
أهل الدنيا . وقوله تعالى يذكر فاكهة أهل الجنة : (لا مقطوعة ولا مثمرة) جميع
بها من الكلمتين جميع تلك المعاني (٤) .

وقد ذكر الجاحظ أن ألف كتابا عرض فيه لما جاء في القرآن من الإيجاز ، وفصل الحديث
في معناه . يقول " وفي كتاب جمعت فيه آيات من القرآن لتعرف بها فضل ما بين الإيجاز
والطراف من الزوائد والفضول والاستعارات ، فإذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز
والجمع للمعاني الكثيرة بالالفاظ القليلة على الذي كتبه لك في باب الإيجاز ونسرك
الفضل (٥) .

على أن القرآن ملجأ في أحيان كثيرة إلى الاطناب أيضاً وذلك يرتبط عند بعض القراء
بالقصر والوجيز . فقد تحدث الجاحظ عما ورد في القرآن من الترداد والتكرار
في القصص فقال : " وقد رأينا الله عز وجل يرد ذكر قصة موسى وهارون وشعيب
وأهلهم ولوط وهاد وشمود ، وكذلك ذكر الجنة والنار وأمر كثيرة ، لأنه خاطب جميع
الأمم من الحبيب وأصناف العجم ، وأكرهم غنى غاقل ، أو معاند مشغول الفكر .
سأهس القلب (٦) .

- | | |
|------------------------|---------------------|
| ١ - البهتان : ٢٠/١ | ٢ - الحمير : ١٨٨/٢ |
| ٣ - البهتان : ٣١/٣ | ٤ - الحمير : ٨٦/٣ |
| ٥ - المرجع السابق وصفه | ٦ - البهتان : ١٠٥/١ |

كما يلاحظ الجاحظ أن لفظ القرآن ميزة أخرى من حيث النظم ، وذلك أنه تعالى فيها
 هذه التأليف أن يكون بشيا ومن جيرانها صلة ما ، فبعض الألفاظ مثلا تأتي متماخية
 داعية لانحداد تفرق ، مثل : (الصلاة والزكاة ، والجوع والخوف ، والجنة والنار)
 والرهبة والرهبة ، والمهاجرين والانصار ، والجن والانس ^(١) . وهو من جنس
 بعد باسم (مائة النظر) ومن ميزات اللفظ القرآني التي لاحظها الجاحظ
 مما جاءه لبعض النظم ، وعلامته لاهوال المظالم ، فيحدث كل شيء من التماثل
 بما يكون أوقع في نفسه ، وأدخل في التأثير فيه . يقول : (وأبنا الله بآياته وتعالى)
 إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والخطب ، وإذا خاطب
 بني إسرائيل أو حكي عنهم جعله بسوطا وزاد في الكلام ^(٢) .

نظم القرآن وسهّل السوزن : ويذهب الجاحظ إلى أن القرآن يخالف في
 كل ما عارف عليه العرب من أنواع الكلام أن له نغما موسيقيا خاصا ، يورثا رتبا موسيقيا
 من وحدات مترابطة متسقة وقد لاحظ الناس ما في القرآن من وزن ويطالع قصيرا ذلك
 شعرا يروى آخرين القوافي بها واحدا في آخر بعض الآيات فطاولوا أن يوجدوا صلة
 بين سجع الكهان أو غيره ذلك من ألوان الكلام . ولكن الجاحظ يفتي في القرآن أن يكون
 على أي نوع من أنواع الكلام التي عرفها العرب واصطلحوا عليها في كلامهم . بقسوس
 " خالف القرآن جميع الكلام العزوز والمتشعب ، وهو مشعر غير متشعب على مظاهر الالتماس
 والاسجاع ، وكيف صار نظمه من أعظم البرهان وتأليفه من أكبر الحسج ^(٣) .
 في القرآن آيات جاءت على بعض أوزان الشعر المعروف عند العرب ، ولعل هذا ما جعل
 بعضهم يصحبها شعرا ، فعملوا لهم الجاحظ أن للشعر حدودا معينة ، وهذا ما خصصوا
 فليس أي كلام أتفق له وزن خاص شعرا ، لأن الناس في أثناء حديثهم العادي كسبوا
 ما يخرج كلامهم دون اتفاق وحد - ذا وزن معين ، فهل يسمى هذا قوافي ؟ وهل يسمى
 اصطبا شعرا ؟ آثار الجاحظ هذه المسألة من خلال قضية الشعر في القرآن . وكسبوا
 رأي في ذلك أن الكلام حتى يستحق أن يسمى شعرا ينبغي أن يقصد فيه هذا الفن
 ويعد إليه عدا مخصصا ، وأن يتجاوز في مقداره البيت والبيتين ، والعمارة والمقامات
 تكلم الجاحظ من هذه المسألة من خلال حديثه عن قوله تعالى : (ثبت بعدا أي لبيتها)
 فريد على من طعن عليه أو زعم أنه شعر لأنه في تقدير (مستغنى مغلى) فقال : أنشأ
 أنك لو اعترضت أطراف الناس وخطبهم ورسائلهم لوجدت منها مثل (مستغنى مغلى)

كثيرا و (مستعملين لفظان) ، وليس أحد في الأرض يجعل ذلك المقدار شعرا ، وليس
أن رجلا من البلاغة صاح : من يشتري بالدينار ، لقد كان تكلم بكلام مستعملين
(مستعملين لمعولات) ، كونه يكون هذا شعرا وصاحبه لم يقصد إلى الشعر
ومثل هذا المقدار من الوزن قد ينهيا في جميع الكلام ، وإذا جاء المقدار الذي يعلم
أنه من نتائج الشعر والمعربة بالأوزان والقصد إليها كان ذلك شعرا (١) * والباحظ
مباقي إلى الحديث في مسألة الشعر في القرآن ، وما أتفق منه على أوزان معينة ، وسواء
يتوسع الناقل من بعد في بحث هذه الناحية ويقر لها بأيا خاصا مستفادا من قساسة
الباحظ في ذلك .

الصورة البلاغية في القرآن : عرض الجاحظ لكثير من الآيات القرآنية وخاصة في كتاب
الحيوان ، فبين ما فيها من ألوان بلاغة وشرح وجه الجمال فيها ، وعلى الرغم من أن
الجاحظ — كما سئى — لم يفرق بين ألوان البلاغة المختلفة كما فعل المتأخرون ، فهو
تتأثر ألوان الديدج هذه . وهذا وألوان البيان أو المعاني ، وإنما كانت هذه الألوان
تداخل عند وقد يسميها جميعا بديما أو بيانا ، أو براءة أو فصاحة ، إلا أن الجاحظ
كان منتهيا إلى الفرق الدقيقة الموجودة بينها وكان على ادراك تام لدليل كل شيئا .
عرض الجاحظ لبعض التشبيهات التي وقعت في القرآن ، وأوضح التشبيه والتشبيه بـ
وكشف عن الصلة أو وجه التشبيه بينهما ، وجلاء بين سره وجعله قد توقف طويلا
قوله تعالى : (أنها شجرة تخرج من أصل الجحيم طلحها كأنه يؤوس الشياطين)
الذي طعن فيه بعض المفسرين والطحاوي بسبب خطأ التشبيه به ، فإن الناس لم يروا شيطان
قط ولم يشاهدوه حتى يشبه به . وقد رد أبو عبيدة على ذلك من قبل ردنا لنفينا بـ
ذكر أن هذا الاستعمال وارد في أساليب العرب ، وبين أنه معروف في طرق التفسير
عندهم ، وكانت هذه الآية وما أفير حولها من شكوك الطحاوي سببا في وضع أبي جعفر
كتاب (مجاز القرآن) أما الجاحظ فلم يحجبه هذا التفسير اللغوي ، وذهب إلى العمل على
في وجه التشبيه فبين أنه مشتق من غير ما هو مدرك بالحصر اعتادا على ثبوته في الأدراك
طريق العادة والمعرف وتناقل الناس له . فقال : " وليس أن الناس رأوا شيطانا قط
صورة ، ولكن لما كان الله تعالى قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح صور الشياطين
واستقباحه وكراهته ، وأجبر على السنة جميعهم ضرب المثل في ذلك رجوعه إلى حساسات
والتنفير والاختار والتفزع إلى ما قد جمعه الله في طباع الأولين وآخرين وقد جمعه

الأمم على خلاف طبائع جميع الأمم ، وهذا التأويل أشبه من قول من زعم من الشياطين
 أن رؤوس الشياطين نيات منبتة باليمن ^(١) . وتعرض للآية في موضع آخر من التفسير
 قال : " وزعم ثامر أن رؤوس الشياطين من شجرة تكون ببلاد اليمن لها عظم كعظم
 والتكليم لا يعرفون هذا التفسير ، وقالوا : ما عني إلا رؤوس الشياطين المعروفين بهذا
 الاسم من فئمة الجن ومنهم منهم . فقال أهل الطعن والخلاف : كيف يجوز أن يفسر
 الكل بشئ لم نره فتوحته ولا وصف لنا صوته في كتاب ناطق أو خبر صادق ، وبخلاف
 الكلام يدل على التخوف بظنك الصورة والتفزع منها ، وعلى أنه لو كان شئ أبلغ قسوة
 الزجر من ذلك لذكره فكيف يكون اتصاف ذلك والتفزع لا يفزع إلا من شئ ماثل شئ
 قد عاينوه أو صور لهم وأصف صدق اللسان ببلغ في الوصف . . قلنا : وإن كنا لم نر
 شيطاناً قط ولا صور رؤوسها لنا صادق يوده في أجامعهم على ضرب الكل وقبح التفسير
 حتى ما يروى بضمون ذلك في مكانين : أحدهما أن يقولوا : ليس أجمع من التفسير
 والآخر أن يسمى الجمل شيطاناً على جهة التطير له كما يسمى الثور الكربة شوحياً . .
 ففي أجماع المسلمين والعرب وكل من لقيناه على ضرب الكل بفتح الشيطان ذلك على
 أنه في الحقيقة أجمع من كل قبح . . ^(٢) قال جاحظ في رثي التفسير اللثني التفسير
 للتشبيه ، وهو تفسير أهل الظاهر ، سواء كان ذلك نياتاً منبتة باليمن أو شجرة كرسية
 المنظر ، فهذا كلها عدولاً مادية ولكنها لا تخرج الخيال عن ما تخرجه تلك (الشياطين)
 من الخوف والريب . فكان مهمة هذا التشبيه إثارة الخيال عن طريق استعانة
 الصورة المخيفة إليه ، وهي صورة الشيطان . وتعرض جاحظ لقوله تعالى : (وأنسل
 عليهم نبالاً الذي يأهبنا فنسلخ منها) فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين . .
 لرفقاء بها ولكنه أخذ إلى الأرض وأخرج مواء غمظه ككل الكلبان تحصل عليهم
 يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا) فقد طعن في مسند
 التشبيه أيضاً بعض المعترضين ولم يروا بين التشبيه والتشبيه به صورة واضحة ، وأما
 قوة : . . فزعموا أن هذا لا يجوز أن يضرب لهذا المذکور في صدر هذا الكلام . .
 يشبه حال من أعطى شيئاً فلم يقله . . ولم يذكر غير ذلك . . بالكلب الذي ان حركته
 في ينجح رولى ذاهباً وان تركته شد عليك وفتح : مع أن قوله : يلهث لم يقع في موضع
 وإنما يلهث الكلب من عطف شديد وحر شديد ومن تعب ، وأما التباح والصباح فمن شئ
 آخر ^(٣) .

وفي دفاع الجاحظ من هذا التشبيه بين قصر نظر الصقر في لآفه لم يذكر من حال المشبه
 الا صورة عرض الآيات عليهم وعدم قبولهم لها ، مع أن الصورة هاهنا صورة هيبة وذات
 مدلولات واسعة . **فـ** شبهت الآية الذي أعطى الآيات بالكلب في حالتين مختلفتين
 فهو من ناحية حرصه على الآيات وطلبه لها كالكلب في حرصه وطلبه ان يزدل كل طعمه
 في سبيل ذلك ، ومن الناحية الثانية فان هذا الذي أوتي الآيات **فـ** رفضها ولم يقبلها
 لئلا يفسد في رفضه وقد نهى لها من يده بعد الحرص عليها كالكلب ينجح بعد طيسه
 له بقول : **أـ** يشبه الذي أوتي الآيات والأعاجيب والكرامات في يد " حرصه عليها وطلبه
 لها بالكلب في حرصه وطلبه ، فان الكلب يعطى الجدة والجهد من نفسه في كل حال
 من الحالات . **بـ** وشبه رفضه وقد نهى لها من يده بعد الحرص عليها وفطر الطبيعة
 فيها بالكلب اذا رجع ينجح بعد اطرادك له ، **جـ** واجب أن يكون رفض قبول الآيات
 الخطيرة النفسه **فـ** في وزن طلبها والحرص عليها ، والكلب اذا أتعب نفسه في شئ
 التباح مقبلاً اليك ومدبها عنك ليهت واعتراه ما يعتريه عند التعب والعطش **فـ**
 وفي أمثلة أخرى للتشبيه في بعض الآيات القرآنية أوضح الجاحظ أن وجه التشبيه هو
 غلبة مقل على المشبه به سوخت استعماله . **جـ** جعلت عقد الصلة بينه وبين المشبه بنفسه
 مرجحة . **فـ** في قوله تعالى : (وان أوهن البهائم ليهت العنكبوت) : دل على
 بيته على وهن خلقه ، فكان هذا القول دليلاً على التصغير والتقليل . **فـ**
 (فقل كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث) : فكان في ذلك دليل على
 ذم طباعه والآخر عن تسريحه وزائه ، وعن جبلك في تدبيره وأخطاه . **وذكر السدوسي**
 فقال : (فمن يحمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يحمل مثقال ذرة شراً يضره) **فكان ذلك**
 دليلاً على أنه من الغايات في الصغر والقلة ، وفي خفة الوزن وقلة الريحان . **وذكر**
 الحارثي فقال : (كمثل الحمار يحمل أسفالياً) فجعلته خلافاً للجمل والنظير
 وفي قلة المعرفة وظن الطبعه **(٢)**

وعرض الجاحظ للمجاز في القرآن ، وكان يطلقه أحكاماً على كل الصور البيانية ، اذا لم يكن
 الاستعارة أو التشبيه ، وقد دلت عما ورد في القرآن من مجاز الالهي أو البشري
 كقوله تعالى : (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) وقوله (أكلوا من ثمره)
 قال عز وجل (انما يأكلون في بطونهم نارا) وهذا مجاز آخر . **وحدث** من مجاز الدين
 في قوله تعالى : (ذق انك أنت العزيز الحكيم)

- ١ - الحبيب : ١٧/٢
- ٢ - الحبيب : ٣٨/٤
- ٣ - الحبيب : ٢٥/٥ - ٢٤

وخطف منصرف الضمين في شأن بعض المبادئ التي وردت في القرآن الكريم
في قوله تعالى في سورة النحل: (يخرج من بطونها شراباً) يقال: (كسب كسباً)
بشراب، وتطعمه مني، جعل بالاء، شراباً، أو بالاء، يذائبه - كما في قوله تعالى: (إذا كان يحيى) من الشراب، وقد جاء في كلام العرب أن يذوبوا جاً، عاكساً، كقوله: (كسب كسباً)
فطيسم، وقد قال الشاعر إذا سقط السقاء بأرض فريه ريشاً، وإن كانا من طيسم
فربوا أنهم يدعون السقاء وأن السقاء سقط - وهي خي الخيل من جهة بطونها، أي من
فقد خرج في الله من بطونها وأجوافها، ومن جعل الله في هذا المركب ليرى من
عن العرب قليلاً ولا كثيراً، وهذا الباب هو خزان العرب في لغتهم وحياتهم، وقد
وقد خطب بهذا الكلام أهل تهامة وهذا يلاحظ في قوله: (كسب كسباً)
أصحاب الممل والأعقاب أعرف بكل مسند سائده وهذا سائده، قيل: مسند واحد الخيل
هذا الباب أو طعن غيره من هذه العجوة، أما فواضح من هذا أن القبط ليرى من
ذلك القبط الممار، ورأى فيه تشبهاً في الألف واللام، وهذا من الألف واللام، واللام
القرآني فضلاً عن أساليب العرب في القليل.

وتحدث الجاحظ في بعض الآيات بين وجه التشبيه، ويلاحظ في قوله
أنها قيام كلمة بغير أخرى، في قوله تعالى: (هذا يومهم يوم الدين) جعل القبط
والمذاب لا يكون إلا، ولكن لما قام المذاب لهم في وضع النجوم، فلهذا مني بالاسم
في قوله تعالى: (وهم يزعمون فيها بكر ونفسيا) ليس في العجوة بكثرة ولا في
عيسى خدار الفكر والعشيات، وفي هذا قوله: (وقال الذين في النار لشرهه: يومها)
والخرقة: الحفظة، وجههم لا يفتح فيها شيء يحفظ، ولا يختار، فلهذا مني بالاسم
فيضع فيها، ولكن لما قامت الملائكة قام الحفظ الثاني مني.

ويلاحظ الجاحظ أيضاً أن ما في نظم القرآن من عروق وأشجار لا تأتي ملاحظة واحدة، بل
لأنما نادى لم يوحى، فحفظ من الفصاحة والبيان، فلهذا مني بالاسم
والى دونه وصرفه بأساليب العرب وتصرفها في القليل، وكان العرب أعرف ببلادة الكلام،
وأدري بأسرار النظم، وأرى للفن والشعر وشعر الكلام كان أكثر على منه، فلهذا مني بالاسم
القرآن، والاحساس بما فيه من جمال وثقوف على أساليب القليل الأخرى، يقال: (وسبح
ما بين نظم القرآن وتأليفه ونظم سائر الكلام وتأليفه، وليس يعرف فنون النظم واختلافها
والشعر إلا من عرف القصيد، مع الرجز، والمقصود من الأسجاع، والمقصود من الشعر، والشعر
من الرماق، بل من في نبي آخر أيضاً أن منه أساليب العرب في كلامهم، فلهذا مني بالاسم
لهم الكتاب، وحسن تأليفه، (فلهذا مني بالاسم) وتأليفه، ووضع كلامه بدل من

على ما بينهم وأراد بهم ، ولعلنا لالفاظ ما وقع آخر ، ولها حيث دلالات أخرى من حيث
 جمل تأويل الكتاب والخشنة والشاهد والظن (١) .

وخلاصة القول . ان اجباز القرآن عند الجاحظ يمكن في حيث نظم وروحه تأليفه .
 أما مفهوم هذا النظم عند الجاحظ فهو أنه ينفذ من جميع طرائق القول التي كان يحسنها
 العرب ، فهو ليس شعرا ولا نثرا ولا مذهبا ولا سجعاً ، ثم ان هذا النظم يتميز بخصائص
 الصوغ وكمال الترتيب ، ودقة انتقاء الالفاظ ، وحسن اختيارها ، بحيث تكون أقدر على
 التعبير عن المعنى المراد ، فإذا أضفنا إلى ذلك أن الجاحظ سوف يشهد بعد التيسر
 كما سنعرض لذلك في باب الالفاظ والمعاني عن اللفظ من حيث تأليف حروفه وتبانيها
 ومعدنها من الخواصة والاستكراه والخوشية .

استطعنا أن ندرك فكرة الجاحظ عن النظم هي . كما يلاحظ فكرة لفظية ليجالي الجاحظ
 أن يوسعها . كما سيفعل عبد القاهر بعد ذلك ، حتى تصبح ذات دليل أوسع تنسج
 الأسلوب بمعنى أعم . وتبه الجاحظ أيضا كما رأينا إلى الألوان البلاغية التي يوسعها
 إليها القرآن في تصويره وتعبيره ، وما تفرد به هذه الألوان من مزايا ومفات .

التأويل عند الجاحظ : والجاحظ الممتزج كأصحابه يؤمن بوجود الذات والصفات
 ويفرق بين نوع للفعل وبينها ونا ، على ذلك أنكرنا أن يكون الله متكلما ، وأدوا على القرآن
 وما هو الجاحظ يقل : (القرآن جسم وصوت وذو تأليف وذو نظم وتقسيم وخلق قائم بنفسه
 مستقل عن غيره ، وسموع ومرتضى في الوجود وفعل وموصل ، ذو اجتماع واختراق ، وخصائص
 الزيادة والنقصان والفناء والبقاء ، وكل ما احتلت الأجسام ووصفت به الأجرام ، وكل ما
 كذلك فمخلوق على الحقيقة ، دون المجاز وتوسع أهل اللغة) .

ولجأ الجاحظ كما يفعل المعتزلة عادة . إلى تأويل الآيات التي تعارض فهمهم فيرونها
 يواجه مثل هذه الآية : (ولأن ما في البحر من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده ،
 أكبر ما نعت كلمات الله) التي تنسب إلى الله كلاما يلجأ إلى تأويلها فيقول : (وكلمات
 في هذا الموضع ليس مراد بها القول والكلام المؤلف على الحروف ، وإنما مراد بالنعمة والصفات
 والصفات وما أشبه ذلك) فهو . كما يلاحظ . قد أبل الكلام بالنعمة والأكابر ليس هو
 الله صفة القول والكلام . ونرى فيطهره أن التأويل هو القاعدة الأساسية الكبرى التي يلجأ
 إليها المعتزلة لمواجهة مثل هذه المواقف .

١ - البحر - وان ١٥٤/١

٢ - حجج النبوة : ١٢٩/٢

٣ - البحر - وان ٢٠٩/١

ويكاد الجاحظ في توجيهه لعبارة المعاني على هذا الشكل بل في بعض النسخ قد تبدلت
 اللفظة الذي يتحدث عنه فيها وهو أنه (تخير اللفظ في حسن الاختيار) *
 على أن الجاحظ الذي أورد للبلاغة كثيرا من التسميات، وتركها دون ملاحظة ما قبله من
 أنه يعني في كل تعريف لفظا لجانب معين من جوانبها، ومن أن يحيط بها لظافة لا يفسد
 قد تبنى تعويضا منها، وأعلن رضاه عنه، وأنه أكثر التسميات شيوعا من طائفة البلاغيين
 وحقيقها * يقول : (وقال بعضهم - وهو من أحسن ما جرت به عادة - لا يكون الكلام ^(١)
 اسم البلاغ حتى يطابق معناه لفظه، ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى معناه أسير من معناه
 إلى قلبه) * وهذا التصريف - كما يلاحظ منطوقه أن يربط بين اللفظ والمعنى - يربط
 إلى التواجد اللفظي، وإلى حسن المعاني، فربما ذلك بالمعنى والمعاني وهو التواجد
 المختار منها *
 وستحدث الآن عن الفنون البلاغية التي أورد بها الجاحظ مستعين في ذلك على تصنيف البلاغة
 إلى طوبى الثلاثة : البيان، والبديح، والمعاني *
 ١ - البيان : لا يستعمل الجاحظ كلمة البيان كما استعملها البلاغيون، ثم من هذا

قد اتخذت أسما اصطلاحيا يدل على نوع معين من أنواع البلاغة *
 ومن جملة استعمال الجاحظ لكلمة (البيان) أنها تأتي هذه بمعناها اللغوي عينا وبين
 الألفاظ والتعبير ونقل الأفكار إلى الآخرين * تلعب ذلك في قوله : (البيان اسم جامع لكل شيء
 كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفيض السامع إلى حقيقة ما وراء حجب
 على محضه ^(٢) ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر على
 التي ^(٣) تجري القائل والسامع إنما هو الفهم والافهام * فإى شيء * بلغت الألفاظ وأوضحت المعاني
 المعنى فذلك هو البيان * وذلك أن المعاني والأفكار تكون عادة مستورة في النفس لا يسهل
 المراد منها، وتحتاج إلى وسيلة تنقلها إلى الآخرين، وتخرجها من حجب أساطيرها، وهذه
 الوسيلة هي : (البيان) البيان ما هنا إذن بمعناه اللغوي، وهو الإيضاح والكشف والافهام
 يقبل الجاحظ أيضا في الحديث عن هذا المعنى اللغوي للبيان : (والدلالة الظاهرة هي
 المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله عز وجل يدعو به ودعواه وحيث ^(٤)
 ومن هنا جعل الجاحظ كل وسيلة تعبر عن المعنى، وتكشف عن قصد صاحبها ^(٥)
 ١ - البيان : ١١٥/١
 ٢ - البيان : ٧٥/١ - ٧٦
 ٣ - البيان : ٧٩/١
 ٤ - البيان : ٧٩/١
 ٥ - البيان : ٧٩/١

١ - البيان : ١١٥/١

٢ - البيان : ٧٥/١ - ٧٦

٣ - البيان : ٧٩/١

٤ - البيان : ٧٩/١

٥ - البيان : ٧٩/١

من البيان بصنف واحد ، بل جمع ذلك ولم يفرق ، وكثير ما يقال ، وأظهر ما هو ، وجعل
 لغة البيان التي بها يتعارفون معانيهم ، والمخرجان الذي اليه يرجعون عند اختلافهم ليس
 أربعة أشياء وفي جملة خاصة .. وهذه الخصال هي : اللفظ .. والنظم .. والاستعداد
 .. والقصد (١٠) .. والخاصة هي (الحال التي تسمى نية) .. وكل واحد من هذه
 الخمسة صورة بالغة من صورة صاحبها (وقد مضى الجاحظ بعد ذلك بمحدثات عن كل نوع
 من أنواع البيان الخاصة هذه .. على أن أفضلها هو ما كان باللفظ والكلام ، وليس
 الجاحظ كثيراً من فضيلة الكلام والقدرة عليه ، وأثروا على الصمت ، وله رسالة خاصة عن
 (تفصيل النطق على الصمت) رد فيها على من فضل الصمت على الكلام ، وقال : انهم
 رأيت فضيلة الكلام بأدركه ، ومنعه النطق ظاهر في خصال كثيرة ولعل معرفة نية (١٠)
 وراح بعد هذه العقاب ، وكان ذلك بداية الحديث عن البيان بمصنفه الطاهر المستطاب
 يراه فعه الجاحظ معنى البلاغة والقليل الجليل ، فمن حيث التعبير والكلام فانه
 الناس فيه ، فشيء من يعبر عن مقصوده ، بلغة رفيعة طيبة ، أوله نية طيبة وليس
 من جمال أو حسن ، ويحتمل من يتخذ لذلك لغة نية فيها الاشواق واليهما والوفاء والجمال
 وهذه اللغة هي التي يجدد أن يسمى صاحبها أدبياً أو بلغة أو نية .. وقد مرنا على هذا
 التخصيص قبل قليل عند الحديث عن البلاغة في توجيه الجاحظ ، بأنه المعنى بأن
 هي الافهام ولكن بلغة نية جميلة وأن يكون للبيان عند الجاحظ دليل : دليل عام ،
 وهو الافهام والتعبير ويصل الافكار الى الغير بأي شكل كان ذلك من لغة أو استعداد
 أو خط أو غيرها ، وم دليل خاص وهو الافهام باللغة الجميلة التي اكملت لها طاهر
 معينة ، وهذا الدليل يسمى البلاغة .. وهذا الدليل للكل من الجاحظ كتابه والبيان
 عليه اسم (البيان والتميز) الذي يعني فيظهر .. طيبة القلب التي الجليل والخاص
 وأه واه مع ايراد أمثلة كثيرة له من التراث العربي تعين عليه وضاع الدارس على التفسير
 .. وأن قال البيان عند الجاحظ لا يقصد به (علم البيان) الذي هو نوع من علوم البلاغة
 يعني : التشبيه والاستمارة ، والكتابة ، والمجاز ، كما توضح على ذلك المتخصصون
 وأن كان الجاحظ قد درس فنون هذا العلم وتحدث عنها من غير أن يحددها في علمه بل
 الاصطلاح المتأخر للغة فمن علوم البيان التي تحدث عنها الجاحظ :
 ١ - التشبيه : لم يتحدث الجاحظ عن التشبيه في تعريفات ، ولم يبين أركانه أو

١ - البيان : ٤٩/١

٢ - البيان : ٧٦/١

٣ - رسالة الجاحظ في تفصيل النطق على الصمت على ما هي الحال للبيد : ١٢٠/٢

كما فعل المتأخرون ، ولكنه قد عرفه رغم ذلك بمعناه الاصطلاحي وأورد كثيرا من الأمثلة عليه ، وتحدث عن بعض الأمثلة التي لا يمكن منعه فقال : (يشبه الشعرا " والطبا " والبائسة " الإنسان بالقر والشمس والخبث والبحر ، والأسد والسيف والحية والنجم ولا يخرجونه بهذه المعاني إلى حد الانعاس ، وإذا ما قلنا : هو الكلب والخنزير وهو القوي والسمار ثم لا يدخلون هذه الأشياء في حدود الناس ولا أسماهم) (١) فالتشبيه كما يفهم من الجاحظ هو اشتراك شيئين في صفة أو أكثر دون أن يعني ذلك خروج المشبه عن حقيقته إلى المشبه به أو انطباقه معه تماما ، واشترائكها في جميع الصفات حتى لا يبقا يزان والاشبه هو التصريف البلاغي الذي وضعه المتأخرون للتشبيه . وبعد الجاحظ التشبيه نوعان : الأول ملاحظ أن وجه الشبه ينهي أن يكون واضحا في المشبه به الذي يضرب به المثل ، وأن تكون صفاته أتم منها في المشبه بقل : (والحصار هو الذي ضرب به القرآن المثل في الصبر وضرب به المثل في الجهل ، فقال (كمثل الحمار يحمل أسفارا) فلو كان شيء من الحمار أجمل منا في بطن الاسفار من الحمار لضرب به المثل (٢) ووضح الصفة في المشبه به هو التي تصوغ ضرب المثل به وتجعله مقبولا عند الناس . ولا فان التشبيه بشيء ليس بوجه التشبه فيه فما جليا بعد ضربا من الهدر يقول الجاحظ في التعليق : على قول التلمذ الذي ينسى .

فالمصيبة الأكل لم تختف ، ذلك كان نوح لا يخشون

ليس لهذا الكلام وجه لان الناس انما يضربون المثل بشيء نادر من فعل الرجال ومن سائر امورهم كسرايب ، وطم الاحنف ، وكرم حاتم ، أما اذا ضرب المثل بفعل شخص ولم يكن مشهورا به كان الكلام صرفا عن وجهه ، ولو كان الفعل من صفات الشخصين فلا قلت : كان الشئ لا يمنع . وكان النعمى لا يقل : لا . لم يكن شيئا ، ولو كان الامر منها على ما قلت . وكنتا غير مشهورين (٣) بذلك . وقد بلغ من اهتمام الجاحظ بالتشبيه أنه فتح له في كتابه (البيان والتبيين) بابا خاصا بعنوان " باب من الشعر فيه تشبيه الشيء بالشيء " مثل له بأشعة كثيرة منها قول الشاعر :

بدأ البرق من نحو الحجاز فشاقي وكل حجازي له البرق شائقي
سوى مثل نهر العرق والليل دونه

- ١ - الح - حوان : ٢١١/١
٢ - الح - حوان : ٢٤٨-٢٤٧/٢
٣ - الح - حوان : ٢٤٨-٢٤٧/٢
٤ - الح - حوان : ٢٤٨-٢٤٧/٢

وهو أهتم الجاحظ في حديثه عن التشبيه كثيرا بيان وجه التشبه وإظهاره وأظهره في قوله
من جبال وقد وردت معنا أمثلة من التشبيهات القرآنية التي توقف عندها فيه استظهار
الصور الذين ربما أن الصلة ليست ظاهرة بين المشبه والمشبه به في تشبيه الشلسل
عن الآيات بالقلب اللاهث ، وأن المشبه به (الشيطان) في قوله تعالى (طسبا إلى
ووس الشياطين) صورة غير معروفة في الذهن فقرأوا في ذلك مجازا فكن التشبيه ، وأرجح
الجاحظ أن التشبيه لا يعتمد دائما على الحسب بل كثيرا ما يلجأ فيه إلى الصور الشبيهة
أو الأشياء التي لها صور مألوفة في الذهن دون أن يكون لها أحيانا حقيقة حسية فليس
الواقع الخارجى .

الاستمساك والمجاز : لعل الجاحظ أو من استعمل المجاز يستعمل الاستمساك
المعروف ، وهو المعنى الظاهر للحقيقة . والجاحظ على مذهب المعتزلة الذين
يعتبرون - كما سنرى - في استعمال المجاز هو أولون به كثيرا من الآيات ، ويحسبون
مما تشابه منها .

ولذلك نرى الجاحظ ينمى على من يذكر أن يكون في اللغة مجاز ورد عليهم الاستمساك
بأن طعن ثامن من المتحددين وهو من لا علم له بوجوه اللغة وتوسع العرب في لغة
وفهم بعضها من بعض ، لا غارة والوصى (١) والمجاز عند الجاحظ ميزة كثيرة من مجاز
اللغة العربية . وهذا الباب مفخر العرب في لغتهم ، وهما وأشباهه استعملت (٢)
وإن فالمجاز عند الجاحظ هو استعمال اللفظ في غير حقيقته على سبيل التيسير
أهل اللغة ، فقد فهمهم السامع ، وهو ضرورة لفظة لابد منها ، وغرضه من ذلك
العرب ، واستعماله يورث إلى اتساع اللغة واستعمالها في مدلولات جديدة . ومن
أمثلة المجاز التي تحدث عنها الجاحظ عدا عن المجازات القرآنية التي أشير إليها
حديثه عن مجاز الأكل والذوق ، إذ عقد لذلك بابا خاصا سماه (المجاز والتشبيه
في الأكل والذوق) فذكر قول الشاعر :

وقد أكلت أظفاره الصخر كما تعابا عليه طلي حتى تومس
فراى فيه استعمالا للكلمة على غير حقيقتها وقال : جعل النحت والتقص أكسب
قال خفاف :

أيا خرافة أما أنت ذا نفر فان قوبى لم تأكلهم الشمس

والضيق : السوء . فجعل على الجذب والازنة الآية (١) . وسره أظنه أني لما جئت
من لفظ (الأكل) شتملا على سبيل العباز . كما تحدث عن مجاز اللحن ، وهو
" قبل الرجل إذا بالني عيوبه عده : ذق ، وكيف ذقه ؟ وكيف وجد عظمته
قال عز وجل : (ذق أنك أنت العزيز الحكيم) (٢) كما أنه لو قال القائل : " جئت
وهذه بعض العطر فكان ذلك مجازا " (٣) .

ولكن الجاحظ في حديثه عن المجاز لا يفرق بين أنواع المختلفة فمثل الزمزم من أنس
قد عرف المجاز اللغوي والمجاز العقلي ، ولكنه لم يطلق عليها هذه التسمية . ومن
المجاز اللغوي ، وقال له حين فسره قوله تعالى : (يخرج من بطونها شراب) (٤) .
أن العمل ليس شراب ، وإنما هو شئ " يحل بالنا " شرابا أو بالنا " نيدا " ، فسمي
شرابا إذ كان يحيي " منه الشراب فقوله بهذا أن تسمية الشئ " باعتبار ما يؤول إلى
جائزة في البيان المعيشي (٥) .

وهو المجاز العقلي الذي سيعمل عليه العمتره كثيرا في تأويلاتهم ، وخاصة
في حالات آيات الجبر والاختيار ، وأعطانا بضمه أمثلة له ، ووقف عند ما يورد انكار الحكيم
لهذا اللون اللفظي . قال الحسن بن سعيد بن جابر : " طلع سهيل ، ورد الليل ، فسمي
ذلك قال : أن سهلا لم يمت بحر ولا يبرد قط وكره مالك بن أنس أن يقول الرجل
للغيم والسحاب : أطلقها للمطر " ولكن الجاحظ لا يفرق انكار الشكوي من
استعمالا عربيا صحيحا جاء به أساليبهم في التمهيد . فقد جاء في كلام
العرب أن يوقلوا : جاءت السماء اليوم بأمر عظيم . وقد قال الشاعر :

إذا سقط السماء بأرض قوم رعباً وإن كانوا غفاريها

فردوا أنهم يرون السماء وأن السماء سقط . ومن الواضح أن بعض الناس قد أنكر
هذا اللون من الكلام ، وكان أصل انكارهم المعنى الديني الذي يدعو إلى انسداد
جميع الاعمال إلى الله ولا يرى غيره . ولا على الايمان بشئ . ولكن الجاحظ قد فهم
هذا الاستعمال وشرحه وأحتج له بشواهد من اللغة ، ومن أنه استعمال شائع
الناس ، وهو نوع من المجاز السهل المعروف (٦) .

وأما الاستعارة فهي عند الجاحظ تسمية الشئ باسم غيره إذا قام مقامه ، وهو يشرح
هذا التعريف لها ، ما بعد محاولة مبكرة لوضع تعريف للاستعارة . يقول في التلخيص
على قول الشاعر :

يأدار له غيرها بلاها كأنما يلمم مهابها
وظفت سحابة تغشاها تكي على عوامها عشاها

١ - الحيوان : ٢٤/٥
٢ - الحيوان : ٨٥/٤
٣ - الحيوان : ٢٨/٥
٤ - الحيوان : ٤٢٦/٥ ، وأنظر البلاغة
في دور نشأتها : ١٤٤ ، وكان بالحيوان : ٤٢٦/٥
٥ - البلاغة المعينة في دور نشأتها : ١٤٤ ، وكان بالحيوان : ٤٢٦/٥

• ومنها ما هنا للمسباب ، يجعل المصنف من المسباب على طريق الاستعارة وتسمية
الشيء باسم غيره اذا قام مقامه ^(١) وذكر أمثلة كثيرة من القرآن وكلام العرب ، وطلب
عليها بما يفيد هذا التعريف ويدعه • ففي قوله تعالى : (هذا نزلهم يوم
الدين) ذكر أن العذاب لا يكون نزلا ولكن لما قام العذاب لهم في موضع النعيم
لغيرهم سمي باسمه • وقال الآخر :

فقلت اطمحنى غير تـمـسـرا
فكان تمرى كهرة فـزـسـرا
والعمر لا يكون كهرة ونيرا ولكنه على ذا ^(٢) وتعريف الجاحظ للاستعارة بأنها تسمية الشيء
بغيره اذا قام مقامه لا تمنع دخول المجاز المرسل تحت الألفه هو أيضا تسمية الشيء باسم
غيره ثقة من القائل يفهم السامع • ولذلك كانت الاستعارة عده مختلفا بالمجاز والمفصل
والتشبيه والبدل • يقول في التعليل على قوله تعالى : (فاذا هي حية تسعى) : ومن جعل
للحيات سميا من الشعراء أكثر من أن نقف عليهم ولو كانوا لا يسمون انسيابها سميا وسحبها
لكان ذلك ما يجوز على التشبيه والبدل وأن اسم الشيء مقام غيره أو مقام صاحبه ، ومن عاده
العرب أن تشبه به في حالات كثيرة وقال الله تعالى : (هذا نزلهم يوم الدين) والعذاب
لا يكون نزلا ولكنه أجراه مجرى كلامهم • وهكذا عرف الجاحظ الاستعارة وتسميتها وهذه
مبارة كما لاحظ فيها معنى التشبيه واذا كان الجاحظ لم يضع للاستعارة التعريف الجامع
المانع الذي يعمها من الاختلاط ^(٣) كما فعل المتأخرون ، فصرفونا بأنها مجاز مرسل
علاقته المشابهة ، إلا أن ملاحظتنا عنها • • • ولا شك كانت أكبر عون في سبيل ذلك •
الكناية : جاءت الكناية عند الجاحظ بفهومها العام وهو ترك التصريح بالشيء ^(٤)
والتعويض عنها عليها وأشارة يقول : • • • وبكناية فهي على إفصاح • ولحظ يدل على شعور
والكناية كل لون من ألوان البيان مرتبطة بالطان وسعداء عنها ، وهي تحسن حين يراعى
فيها المقام • يقول الجاحظ : • • • ولكن ضرب من الحد يث ضرب من اللفظ • • • فالإفصاح
في موضع الإفصاح والكناية في موضع الكناية ، والاسترسال في موضع الاسترسال • ولكن
الكناية لم تأت عده بمعناها العام الذي يقابل التصريح فقط ، وإنما جاءت كذلك على معناها
في الاصطلاح البلاغي • يقول : • • • واذا قالوا : فلان مقصد فطك كناية عن البخل ، واذا
قالوا للحامل مستقضى ، فطك كناية عن الجور ^(٥) • كما تحدث عن بعض الكدات الإسلامية
المحدثه التي أصبحت تمتثل كناية عن بعض المعاني • من ذلك مثلا " اسم الحنافسق
لن رأى بالاسلام واستمر بالكفر •

٢ - المروج السابق ومفتحه •
٤ - البيان : ٧/٢
٦ - البيان : ٢٦٣

١ - البيان : ١٥٢/١
٢ - الجوهان : ١٧٢/٤
٥ - الجوهان : ٣٩/٣

أخذ ذلك من الناقص " والقصدا " والدماء " . وكما سوا رجميع الانسان الفاضل ، وانما
الغيطان البطون التي كانوا يندرون فيها اذا أرادوا قضا " حاجة للستر " ومنه
العدوه وانما العذرة القضا " والافية هي العذرات ولكن لما طال القوا " هم النجوا والنزى
في أفتينهم سميت تلك الاشياء التي رموها باسم المكان الذي رمت به " . ثم يقول :
وكذلك كان كتابهم في انكشاف عورة الرجل " يقال كشف علينا مناعه وعورته وشـواره
والشواره المناع " وكذلك الفرج وانما يحنون الابرا والحر والاسـتـ^(١)

٢ - الهديسج : لعل الجاحظ الى من " من هذه الكلمة وأرخ لها كاصطلاح بلاغى
به الى " وقد ذكر الهديج في اليونان والتهين " تعليقه على قول الاشهب " رمله :
ان الالهات يلقن دماؤهم " هم القوم في القوم يألم طالبهم
هم ساء الدهر الذي يتقى به " وما خير كف لا تقو " بساعسهم

فقل : " قوله " هم ساء الدهر انما هو مثل ، وهذا الذي تسميه الرواة الهديسج " .
هذا التعليق يعني أن الهديج عند الجاحظ لا يحل ذلك الدليل الاصطلاحي
الذي عرف فيها بعد " وأطلق على مجموعة من الالوان البلاغية حلت اسم الهديسج
الذي هو فرع من فروع علوم البلاغة الثلاثة " . انه ما هنا بعيد عن المعنى الاصطلاحي
المتأخر ، فهو يطلق على الاستعارة " وكذلك في الامثلة الاخرى التي أوردها الجاحظ
كثواره على الهديج " فقل الراى :

هم كاهل الدهر الذي يتقى به وفيه أن كان للدهر مكسب
وحديث الرسل : (ليس الله أحد وساء الله أشد) وقيل كعب بن عـسـدى :
شد العصاة على الهوى بمن جنى حتى يكون لشيره تكبـيـلا
والجهل في بعض الامور اذا اعدى مستخرج للجاهلين عقـولا
وكقول الاخضر :

ومضى كضرب السوء يومئذيك مسـه ولا بد ان آذاك أنك قاقـره^(٢)

فمن الامثلة التي يوردها الجاحظ للهديج يتضح أنه معنى به كل ما يخرق الكرام ومنه
ويجعله سوا " اتخذ الشاعر الى ذلك استعارة أو مجاز أو تشبيها أو أى لون بلاغى يحقق
لعمد هذا الهدف " كما يلاحظ من عبارة الجاحظ السابقة أيضا أنه لم يكن هوأى مسـن
أطلق لفظة الهديج على هذه الفنون البلاغية ، وانما نقل ذلك عن الرواة ، واستعمله
فيما ألف .

وفى مقابلة من الجاحظ للطريق لنشو^١ مذهب الدين يرد الى بشار بن برد، فهو
 اهل من استكثر منه في شعره، واحتفل به احتفالا شديدا لفت اليه أنظار القضاة،
 ثم قد الشعر بشارا ف هذا المذهب واحتوا حذوه، فكان من شعراء المتأخرين
 والنمري ومسلم، ولكن بشارا أجودهم وأحسنهم^٢، يقل عن المعتز^٣، على الظاهر
 وحذوه ومثاله في الدين يقل جميع من يتكلف مثل ذلك من شعراء المولدين، كخصو
 منصور النمري ومسلم بن الوليد الأنصاري وأشباههما، وكان المعتز^(١) يحظى بحسن
 بشار في الدين ولم يكن في المولدين أصوب يد بها من بشار وابن هرون^٤
 وكما دفعت الحماسة للعرب الجاحظ من قبل الى أن يجعلهم أبلغ الاسم وأقدرهم على
 الخطابة وأن يقصر القدرة على البديهة والارتجال عليهم، فذلك دفعه الحماسة ما هنا
 الى أن يقصر الدين عليهم، فيقل^٥ : "والدين مقصور على العرب ومن أجله ناقست
 لغتهم كل لغة، وأريت على كل لسان^(٦)."

وإذا كان الجاحظ لم يطلق لفظة الدين بمعناها الاصطلاحية المتأخر إلا أن ذلك لم
 يمنع من أن يشير الى عدد من الألوان التي أصبحت فيما بعد من مميزات الدين ومنها :
 أ - السجج : عرف الجاحظ له، وأورد كثيرا من الأمثلة عليه، ونوه بتأثيره في نفوس
 الساجدين ورد التهمة التي حملت على السجج ما ذفهم الناس من حديث الرسول للرجل
 الذي قال له : "أرأيت من لا شرب ولا أكل، ولا صاح فاستهل اليه مثل ذلك بطلسي؟
 فأجاب : أسجج كسجج الجاهلية" وفي رواية : أسجج كسجج الكهان^(٧)، معنى النهي
 والتجريم، فقالوا بكراهته، وقد ساق الجاحظ لرد هذا الرأي عدة أقوال منها قول
 الرافعي^٨ : لو أن هذا المتكلم لم يرد إلا الأقامة لهذا الوزن لما كان عليه بأس، ولكنه
 عسى أن يكون أراد أبطل حق فتشادق في الكلام^(٩).

ويرى الجاحظ أن الذي كره الاسجاع بعينها أن كهان العرب الذين كانوا يدعون
 الكشف عن الغيب بحاجة أن مع الواحد منهم رثيا من الجن يلهمه كانوا يتكهنون
 ويحكمون بالاسجاع يقول : "وكان الذي كره الاسجاع بعينها وأن كانت دون الشعر
 في التكلف والصنع أن كهان العرب الذين كان أكثر الجاهلية يتحاكمون اليهم كانوا
 يدعون الكهانة وأن مع كل واحد منهم رثيا من الجن كانوا يتكهنون ويحكمون بالاسجاع
 قالوا : فوقع النهي في ذلك الد هو لقرب عهدهم بالجاهلية، ولحققت فيهم ونسبي
 صدر كثير منهم^(١٠)، فلما زالت العلة زال التحريم."

٢ - البيان : ٥٦/٤
 ٤ - البيان : ٢٨٣ / ١
 ٦ -

١ - البيان : ٥١/١
 ٣ - البيان : ٢٨٤/١
 ٥ - البيان : ٢٨٧/١

١ - المستخرج : وهو الجاهل بالحق من الذي يفتن الناس في الدين
 على : (الاستماع) المستخرج على غير حق . وهو الذي يفتن الناس
 به (باب من الكلام) مدروته قبل الحق في طريق الحق . وهو المستخرج
 من المستخرج .

٢ - المستخرج : هو الجاهل بالحق من الذي يفتن الناس في الدين
 على : (الاستماع) المستخرج على غير حق . وهو الذي يفتن الناس
 به (باب من الكلام) مدروته قبل الحق في طريق الحق . وهو المستخرج
 من المستخرج .

٣ - المستخرج : هو الجاهل بالحق من الذي يفتن الناس في الدين
 على : (الاستماع) المستخرج على غير حق . وهو الذي يفتن الناس
 به (باب من الكلام) مدروته قبل الحق في طريق الحق . وهو المستخرج
 من المستخرج .

٤ - المستخرج : هو الجاهل بالحق من الذي يفتن الناس في الدين
 على : (الاستماع) المستخرج على غير حق . وهو الذي يفتن الناس
 به (باب من الكلام) مدروته قبل الحق في طريق الحق . وهو المستخرج
 من المستخرج .

٥ - المستخرج : هو الجاهل بالحق من الذي يفتن الناس في الدين
 على : (الاستماع) المستخرج على غير حق . وهو الذي يفتن الناس
 به (باب من الكلام) مدروته قبل الحق في طريق الحق . وهو المستخرج
 من المستخرج .

١ - <u>المستخرج</u> : هو الجاهل بالحق من الذي يفتن الناس في الدين	١١١/٢
٢ - <u>المستخرج</u> : هو الجاهل بالحق من الذي يفتن الناس في الدين	١٨/١
٣ - <u>المستخرج</u> : هو الجاهل بالحق من الذي يفتن الناس في الدين	١١/١
٤ - <u>المستخرج</u> : هو الجاهل بالحق من الذي يفتن الناس في الدين	٢٢٩/١

- ١ - الخير الطابق للواقع مع الاعتقاد بأنه غير متحقق .
- ٢ - الخير الطابق بسدود اعتقاد أسبلا .
- ٣ - الخير غير الطابق مع الاعتقاد أنه غير متحقق .
- ٤ - الخير غير الطابق بسدود اعتقاد أسبلا .

وأحتج الجاحظ لعله يقول تعالى : (انني هي الله كما أريد جنه) فانهم حصروا معنى الذي صلى الله عليه وسلم الرسالة في الانتماء والاختصاص حال الجنون بمعنى امتناع التخلص وليس اخباره حال الجنون كما لا يجعلهم الانتماء في طائفة ، ولا صدق لانهم لم يستشعروا صدقه ، فثبت ان من الخير طائفة واحدة ولا كسالب (١) . وهكذا كان النظام والجاحظ المعترضين من أوائل الذين تحدثوا في هذه المسئلة واشغلتها بحث مسائلها ، سيما كان مادة غنية استفاد منها اليلانيون المتأخرون في كتابة موجبات الخير والاشياء ، ونسبوا أشار الى ذلك ابن تيمية حين قال : " ان الكلام في هذه الأمور من آراء المتكلمين ومسلكتهم الخاصة (٢) " .

ب - الفصل والوسيل : عرض له الجاحظ وجهه البلاغة كلها في تعريف الثاني لها إذ سئل عنها قال : " صفة الفصل من الوصل (٣) " وقد لاحظ جونا من مواطن الوصل وهو كمال الانقطاع مع الابهام وهو يأتي إذا كان بين جملتين كمال الانقطاع لا اختلافهما خبرا وانما ، الأمر الذي يقتضي الفصل بينهما ، ولكن هذا الفصل يهتم بخلق التمسك بين وجهتي حول الثانية بالأولى ، فتسمى " أو الفصل فيها لهذا الابهام وإقامة قصد النظام " وقد ذكرنا لذلك وهو قول أبي بكر بن محمد رحمه الله تعالى له : أتبع التمسك ، قال : لا هناك الله . قال أبو بكر رضي الله عنه : فتم لو كنتم تعلمون . قال لا ، وهكذا الله (٤) .

ج - الابهام والاختصاص : عرض الجاحظ الابهام في قوله : " لو أن لا تلاقى فصل لمحضنا : ما الابهام ؟ " لظنت أنه يقبل الاختصار (٥) . ولكن هذا الابهام لا يعني كثرة العرف أو قصر اللفاظ ، وإنما يعني أن معنى اللفاظ " لعمري التمسك " يؤد التعبير فيها دون زيادة ، فهي إذن سليقة بين اللفظ والمعنى بما يلي بالمعتمدين ، وقد يحد الكلام صفات وهي موجزا يقول : " الابهام ليس بمعنى أنه كثرة عدد الصفات واللفظ ، وقد يكون الابهام من الكلام من أنه عليه غمما يسع ملطن طوارق أوجز ، وكذلك الاطالة ، وإنما ينبغي أن يحذف بقدر الإمكان فيها لاختلافه ولا يهود ، وهو يكتفي مسسنة

١ - المطول على الشخص : ٤١ ، وانظر الاختصاص : ١٢ - ١٤
 ٢ - أدب الكاتب : ٤
 ٣ - البيان : ١٨٨ / ١
 ٤ - البيان : ٢٦١ / ٢
 ٥ - الجوهري : ١٠ / ١

الافهام بشرطه ، فما فضل عن المقدار فيسقط الخطس (١) . . . وكان ينبغي في كسب
الافهام وخاصة كتاب أصول المنطق ليجاز فيه ، يخرج المعنى الى التفسير
والافهام وتلاه يدعو معنى الكتاب الى الاشهاد عن هذا الایجاز المظ ، وأن كسب
كثيرهم واضحة شهوة . فليس الكتاب الى شي . أحج منه الى افهام معانيه ، ولا كسب
لا ينفي للكتاب أن يهذب كتابه (جدا) ونقده وعليه بروقه حتى لا ينطق الا بلب القيد
واللفظ الذي قد حذف فخره ، وأسط زائد حتى عاد ظالما لا شوبه (٢) . . . ومن
يلوم الاخفش لما يجي في كنه من تعقيد يقبل له : " أنت أعظم الناس شجرا ، فلم لا يجي
كتبك شهوة كلها ؟ وما يالنا نفهم بعضها ولا نفهم غيرها (٣) . . .

وقد عرف الجاحظ الایجاز بنوعه : لایجاز العطف ، ولایجاز القصر . فاما لایجاز العطف
فقد فتح له بابا في البيان والتبيين سماه (باب من البيان المحذوف) وذكر فيه أقطار كسب
منها ، أن المهاجرين قالوا : يا رسول الله ان الانصار قد فضلونا بأنهم آتوا رسولنا وحسبوا
وفضلوا . قال النبي عليه السلام : أتعمون ذلك عليهم ؟ قالوا : نعم . قال : فان ذلك
ليس في الحديث غير هذا ، وجه أن ذلك شكر وثناء (٤) .

وأما لایجاز القصر فقد تضمن له من غير تنبيه حين غلب على قلب الكلام في : قوله في أقطار
ولايحسن ، وقوله : فلو لم تك من هذا الكتاب الا على هذه الكلمة لوجدنا ما لا يحصى
كافية مجزئة شافية بل لوجدنا ما لا غلة عن الكلام ، وغير مقصورة عن الفاية ، وأحسن التفسير
ما كان قوله في كسب (٥) . . . فليجاز القصر حده هو الجمع للمعاني الكثيرة فيسقط
الالفاظ القليلة ، وقد رأينا من قبل الجاحظ حده حينه عن لایجاز القرآن بالاحظ حسنة
المخاضة في الالفاظ القرآنية ، وما تتميز به من دقة ولایجاز ، فاللفظ القليل يجمع المعاني
الكثيرة ، ويومئ طائفة العبارات الطويلة ، وقد ضرب امثلة عديدة : من القرآن ويحصى
ذلك على أن يوافق كتابا عرض فيه للایجاز وعلى معناه في القرآن . كما لاحظ أن هذا النوع
من الایجاز ما يتميز به كلام الرسول عليه السلام . قال : " وأنا ذا رأي عند هذا الأمر
من كلامي الله وعليه وسلم ، وهو الكلام الذي لا تعد حروفه وكثر عدد معانيه . . . ومن
له بين المباهة والحلاوة ، ومن حسن الافهام وله عدد الكلام ، مع استغنائه عن كماله
وله حاجة السا مع الى معارضة . . . يبرز الخطيب الطوال بالكلم القصير (٦) . . . وكسب
تكن المبرزة في الایجاز بالمواقف والمقامات لا بطول الالفاظ وقصرها ، ولا تلك الحسنة
في الاطراب ، فقد حدد له الجاحظ الحال والعدم الذي يستدعيه فقال : " ويطلب
القل في الترداد أنه لا يعرف حد ينتهي اليه ولا ينهي على وصفه ، وأنا ذلك على قدر
المستمعين ومن بعض من المراء والخوام (٧) . . . وقد أوضح من قبل لهذا عند الحديث

- | | |
|--------------------|---------------------------|
| ١ - المحرر : ١١/١ | ٢ - المرجع السابق ومقتضاه |
| ٣ - المحرر : ٨٨/١ | ٤ - المحرر : ٢٧٨/٢ |
| ٥ - المحرر : ٨٢/١ | ٦ - المحرر : ١٨/٢ |
| ٧ - المحرر : ١٠٥/١ | |

٢ - وتكاد المبالغة دائماً تكون حبيطة من ألبان النعمان من حيث النعمان والنعمة
 الجاحظ أن له خصائص معينة في عرض الأفكار والمعاني ، ألبان النعمان والنعمة
 النشرفي كثير ، فهو هنا يقوم على إثارة الانتباه ، وإثبات النعمان والنعمة
 المعنى ، بطبيعة حسية ، تعتمد من أجل ذلك على الصور والصور ، فهو هنا يعتمد
 أو النحت في طبيعة المبالغة ، واعتماد على الزينة والتشكيل والنسب .
 والجاحظ عبارات أخرى تنمّر لها بأختار ، بالنقل ، وهو في النعمان والنعمة
 أن التأتى لها أصعب من التأتى للمعاني نقل : " طرأ المعاني على علم الانسيابية " .
 لاى المعاني بسوطة الى غير ظلية ومعدة الى غير ظلية ، وأما المعاني غير مستوية
 ومحصلة محدودة (١) . " ومن ذلك أيضاً بركة من بركة النعمان ، فهو يرى أن النعمان
 " لا يستطاع أن يتروحم ولا يجوز عليه النقد ، وفي حيل طالع ناعم ، وفي بركة ، وفي بركة
 حمسه ، وسط موضع التعجب ، لا كلام النعمان (٢) . " ولا شك أن النعمان والنعمة
 القيصنة سر من أسرار الشكل ، وميزة من طيات حيلها وألوانها ، وفي بركة النعمان والنعمة
 بعد ذلك كثيراً عن خطا على الالتفات وميزاتها ، وهذا في الالتفات أيضاً وفي الالتفات
 وانتفاها ، فاللفظ صفات تنحصر الى النعمان والنعمة ، وفي " كان النعمان
 كرم في نفسه ، متعبراً من جنسه ، وكان ملياً من الكفيل ، وفي بركة النعمان ، وفي بركة
 النفس ، وأعمل بالادمان ، والتحم بالمثل ، ومشتاق الى السماع ، وفي بركة النعمان
 وحظ على السن الرواد ، ونشاع في الأمان ذكوه ، وفي بركة النعمان والنعمة (٣) .
 الصفات التي ينبغي أن تتوافر في اللفظ لها أثرها " لا يجوز أن يكون اللفظ حسيماً
 وساقطاً سوطاً ، كذلك لا ينبغي أن يكون غيراً وحشياً (٤) أن يكون النعمان والنعمة
 فان الوجدان من الكلام يفهمه الوجدان من النعمان ، كما يفهم النعمان والنعمة (٥) .
 وقد تحدث عن فصاحة الكلمة الطردة التي هي أحد صفات النعمان والنعمة ، وأخص
 لهذا ، الفصاحة أن تكون الكلمة " بركة من تارة النعمان ، وفي بركة النعمان والنعمة (٦) .
 وفي شرح تجيب التافير ، فلاحظ أن هناك حيلاً في النعمان لا تبار ، وفي بركة النعمان
 بعضها بعض ، " فان الجسيم لا تقاب الظاهر ولا الباطن ، ولا النعمان ، وفي بركة
 ولا بتأخير ، والزوال لا تقاب الظاهر ولا الباطن ، وفي بركة النعمان ، وفي بركة النعمان
 وهذا باب كبير ، وقد يكفى بذكر القليل حتى يستدل به على النعمان التي هي بركة (٧) .

- | | |
|-----------------------------------|-------------------------------------|
| ١ - البهتان : ٧٦ / ١ | ٢ - البهتان : ٧٦ / ١ |
| ٣ - البهتان : ٨ / ٢ (طه مندوبي) | ٤ - البهتان : ١٤٤ / ١ (طه مندوبي) |
| ٥ - البهتان : ١٧ / ١ | ٦ - البهتان : ١٩ / ١ |

وكما تحدث عن علوم الحروف وانسابها في اللغة الواحدة وأصولها في اللغة
 الطردة أن يتوافر لها هذا الانسجام والظهور ، تحدث لها عن علوم الالفاظ مسج
 بعضها بعضا في سياق النظم وفي درج المبالغة ، فينصى للاديب أن يراعى اللطيفة
 في موضعها الملائم بحيث لا تندر متافرة مع ما قبلها وما بعدها ، بحيث يسهل على
 اللسان النطق بها دون صعوبة أو استكراه أو تعقيد . وقد ضيق الجاحظ أحسن
 لما جاء من الالفاظ مستكرها في سياق التأليف فقال : (ومن الالفاظ التي لا تستعمل
 تتأخر ، وإن كانت مبهمة في بيت شعر واحد لم يستطع السند انشاءه الا بمسح
 الاستكراه ، فمن ذلك قبل الشاء سر :

وقهر حوب بكم ان قهر
 وقهر حوب قهر حوب قهر
 وقهر الأخر :

لحم يضرها - والحمد لله - شي " وانتجت نحو مائة بيت من هذا القبيل
 القاطن تهرأ من بعض (١) .

وقد دعا الجاحظ كثيرا الى حسن مراعاة النظم ، والالتفات الى الانسجام بين اجزاء
 التأليف ، حتى يبدو الكلام أخذاً بمحضه بوقاف بعض ، تنوع الكفة الى غيرها ويتنوع
 اللسان بالمبالغة تدفقا سهلا لا يشعر بكيد أو صعوبة ، وعلى قبل خلف الآخر في الحديث
 من النحاح اجزا " النظم في الشعر ، وهو : " وأجود الشعر ما رآته ملائما الانسجام
 سهل الخارج ، فتعلم بذلك أنه قد أفرغ أفراغا واحدا وسبك سبكا واحدا ، ليس
 يجرى على اللسان كما يجري الدهان . وأنشد :

ومعرق في القوم انها طينة
 يكس لسان الناطق الشقيقة
 وقهر الأخر :

وشعر كهر الكهريق بينه
 لسان ذي في القوي وخيسل
 وطق طق ذلك قالا : أما قبل خلف : " ومعرق في القوم انها طينة " فانه قبل اذا كان
 الشعر مستكرها ، وكانت الالفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضها مائلا لغيره كان
 من التأخر ما بين اولاد العلات ، وإذا كانت الكفة ليس موصفا الى جزء منها
 موافقا كان على اللسان عند انشاء الشعر مومة . وطق على البيت الثاني بقوله :
 (كهر الكهش) فاننا ذهب الى أن بحر الكهش وقع مفرقا غير موطن ولا مشابها لـ

بعد : فمن خلال هذه الجولة السريعة مع آراء الجاحظ حول اللفظ والمعنى نلاحظ أنه لم يسلط يوماً قيمة المعاني ولم يخصها حقها - واهتمامه باللفظ وإعطاؤه منسية وخفلاً لا معنى أمثاله للمعنى ولا أحد ينكر بعد ذلك قيمة الصياغة وخطرها في العمل الأدبي كما أنه لا تكون عند الجاحظ - كما لاحظ احسان عباس - اسباب تدفعه الى المناهضة بشأن اللفظ - منها أن الجاحظ فسر أعجاز القرآن - كما مر - عن طريق نظمه ، وقد على النظام أمثاله الذين زعموا أن أسلوب القرآن لا يتميز عن غيره . " ومن أحيى أن النظم حين يرفع البيان الى مستوى الإعجاز لم يعد قادراً على أن ينفذ نظرية تدبر المعنى على اللفظ ومنها أن عصر الجاحظ كان يشهد بوادر حلقة ضيقة يقر بها النقاد لتهمان السرعة في المعاني بين الشعراء ، ولا يستبعد أن يكون الجاحظ قد حاول التوفيق بين هذا التيار مرتين : مرة بأن لا يشغل نفسه بموضوع السرقات كما فعل معاصروه ، ومرة بأن يقرر أن الأفضلية للشكل لأن المعاني قد يشترك بين الناس جميعاً ، وسبب ثالث قائم فني طبيعة الجاحظ نفسه ، أنه كان رجلاً خصص القريحة لأهميه الموضوع ، ولا يشغل عليه المحتوى إما كان لونه ، ولذا أنه يحسم أن المعنى موجود في كل مكان وعلى الأدب . لا أن يتناوله ويصوغه صياغة مفردة (١) . " .

وهنا يمكن من أمر كان نظرية الجاحظ عن الالفاظ والمعاني أنه أساء كثير من النقاد فهمها الى حد كبير ، وحل الجاحظ وزر قضية خطيرة ، إذا حسبها الناس بهملاً بشأن المعاني ونقل من خطرها ، وسنتحدث عن ذلك فيما بعد ، ونبين كيف استطاع عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس أن يوجه نظرية الجاحظ التوجيه الصحيح بوضع النقاط على حروف كبيرين القضايا الغامضة التي أشار اليها أبو عثمان أو مر عليها من الكسائر .

٥ - آراء نقدية مفردة عند الجاحظ

وخفلاً على المسائل البلاغية النقدية الكبرى التي أثارها الجاحظ والتي تحدثنا عنها فيما سبق ، فإنه توقف عند موضوعات نقدية عامة فأشار الى بعضها أشايات عابرة ، ونسجل القليل في بعضها الآخر . وفي الحالتين كان ما كتبه حولها هو المشاغل الأولى التي اهتمت بها من كتبها بعدة في هذه المسائل والموضوعات . ومن هذه القضايا التي توقف عندها :

١ - قضية الطبع والصنعة : لاحظ الجاحظ أن أسلوب الشعراء والكاتب تنقسم إلى مذاهب مختلفة . فهناك طائفة من الشعراء تهذب شعريتها وتعود طبعها بمراجعة النظر وقد فبق البصر حتى يستوي في أحسن صورة ، فهي لا تتلف بالخطا طبع الأولى التي تجود بها فواضحها بل تعود عليها مرة بعد مرة . ومن هؤلاء زهير والنابغة والحطيئة وطهيل والنمرين تولب . هؤلاء يقول الجاحظ عنهم : " ومن شعراء العرب من كان يدع القصيدة تمكث عند حولا كرها ، وزنا طويلا ، يرهه فيها نظسه ويجعل فيها عقله ، ويقلب فيها رأيه انهماك لعقله وتتها على نفسه ، يجعل عقله زائجا على رأيه ، ورأيه عيارا على شعره اشتقا على أمهه وإحرازا لما خوله الله تعالى من نعمته . وكانوا يسمون تلك القصائد الحوليات والمقلدات والخفقات والمكثات ليمسها قائلها صديدا وشاعرا مقلدا (١) . "

وقد أطلق بعض النقاد على هؤلاء الشعراء الذين كانوا ينفقون شعريتهم ويملكون به أسهم (عبيد الشعراء) وكانهم بذلك يسمون تنقيح الشعر وهذا به وتعفيه من القطار فكيف وصنعة . من هؤلاء مثلا الأصمعي الذي يتحدث عنه الجاحظ فيقول : " قال الأصمعي زهير بن أبي سلمى والحطيئة وأشباههما عبيد الشعركا لك كل من جودني جميع شعري ووقف عند كل بيت قاله وأعاد فيه النظر حتى يخرج أبيات القصيدة كلها مستوية الجودة . وكان يقال : لولا أن الشعر استمد بهم واستفزع مجيهم حتى أذهبهم في باب التكلف وأصحاب الصنعة ومن يلتمس قهر الكلام واقتصاب الالفاظ لا هوذا طهيل المطويين الذين تأتبه المعاني سهوا ورهوا وتثال عليهم الالفاظ (٢) . " ولنا أن الجاحظ قد فرق بين التكلف في القيل بين تنقيحه وتبذره ، لأن التثني يعني تخير اللفظ الجيد والعبارة الانية وهو من لا يفتن لافى عنه لاي أديب مجتهد وأما التكلف فيعني اغتصاب الالفاظ وقهرها حتى يظهر فيها الاسكراه والصنعة . وقد علمنا أن من يقرض الشعر ، وتكلف الاسجاع ويرفع الزهج ، يهتم في المنشور وقد تعمق المعاني وتكلف آفاق الوزن ، والذي تجسد به الطبيعة ، وهما النفس سهوا ورهوا ، مع قلة لفظه وهو مجتهد أحسن أسرا ، وأحسن وضوح من القلوب وأنفع للمستمعين من كثير خسخ بالكذ والمسلج لان التثني له ، وجه النفس له ، وحصر الفكر عليه لا يكون الا بمن حسب الصنعة وهو الاستسجج والاستطالة (٣) . " وذلك لم ير الجاحظ بين تنقيح الشعر والمناجاة

ويحسن الطبع

١ - البيهقان : ٩/٢ - البيهقان : ١٥/٢

٢ - البيهقان : ٢٩/٤

تتافها ، لأن الأدب الطيوع المجيد لا يستغنى أبداً عن تهذيب أدبه وتشديده ، فيعود على عمله الفني بعد الانتباه منه فيستبدل لفظة بأخرى ، ومجارة بمجارة لا تكون أشد اظهاراً للمعنى وتعبيراً عن المراد ولعل هذا ما جعل الجاحظ يملك بشاراً - طلسي الرغز من أنه من شعراء الهدى ، والذين استكبروا منه في شعرهم ، واحتفلوا به احتفالا شديداً - في شعراء الطبع بل يجعله أطبع المولدين - فيقول عنه : " والطهور مسنون على الشعر من المولدين بشاراً العقلي والسيد الحميري ، وأبو المتاهية .. وشعار أطبعهم كلهم (١) .

ويكاد نقاد العرب جميعاً يقررون الجاحظ على هذا المبدأ ويرون أن الأدب الطيوع المجيد هو الذي يعود على أدبه فيقوم ويهذه ، وخلق ما غث منه . " المعكسري " فإذا صلت القصيدة فهذه بها ونقحها بالق " ما غث من أبياتها ووث وزل ، والاقتصار على ما حسن ونظم (٢) " ويقول ابن رشيق : " لا يكون الشاعر حاذقاً مجوداً حتى يتفقد شعره ويهد فيه نظره ، فيسقط رده ، ويثبت جيد . " ويكون سمحاً بالركيك (٣) " ويقول أسامة بن منقذ مخاطباً الشعراء : " وأشعرها أولاً ، وهذبهما أولاً ، وهذبهما آخراً . فقد قيل من الخطيئة : أنه كان يعمل القصيدة في شهرين ، ويهذهما في شهرين (٤) . " ولكن الجاحظ قد تنبه مع ذلك إلى أن هنالك مواقف باعياتها تستدعي من الأدب الطيوع المجيد من غيرها أن يعنى بأدبه ويطلب النظر والتدقيق فيه ولا يدعه للخواطر الأولى التي تأتيه فحصر التكسب يحتاج إلى مجهود وعناية ليرضى المدح . وكذلك الكلام الذي يلقي في معازم التدبير ومهمات الرأي ، وفيما عدا ذلك فإن الشاعر لا يأخذ عفو الكلام وسفره المجهود . يقول : " من تكسب بشعره ، والتعصية صلات الاشراف والقاد فوجواشيز الملوك والسادة في قصائد السباطين ، والطوال التي تشد يوم الحقل لم يجد بداً ممن صنع زهير والخطبة وأشباههما (٥) " قالوا غير ذلك أخذوا عفو الكلام وتركوا المجهود . " وكانوا مع ذلك إذا احتاجوا إلى الرأي في معازم التدبير ومهمات الأمور يهتفون في صدورهم ولقدوه على أنفسهم ، إذا قومه الثقات وأدخل الكبر ، وقام على الخلاص ، أبرزوه محكماً منقحاً وصفى من الالهاس منقحاً (٥) .

٢ - الصناعتين : ٤٥
٤ - الهدى في نقد الشعر : ٢٩٥

١ - البهتان : ٥٠/١
٣ - المعصية : ٢٠٠/١
٥ - البهتان : ١٤/٢

ومع ما في التهذيب والتفحيم من فضيلة في أخراج كلام جيد وإنتاج أدب مهذب مختار فإن للديهة وسعة الاخذ في القبول والقدرة على الارتجال مزايا لا يستطيع أحد أن ينكرها أو يحط من شأنها . وما أكثر المواقف الذي تستدعي من المرء كلاما لم يكن قد أعده أو خطر في ياله ، ولا ينقذه في هذه الحالة ، ويظهره على خصومه ويهيئ له احترام الجهور الا سعة الديهة والقدرة على الارتجال .

وهي الجاحظ - كما سبق أن مر - أن هذه الفضيلة مقصورة على العرب وحدهم ، وميزة من مزاياهم يتفخرون بها عن غيرهم ، وذلك أن العربي يكتفى أن يريد القول حتى (تأتيه المعاني ايها لا وتتال عليه الالفاظ اثقالا ، على حين أن غيرهم من الامم لا يقدرون على الارتجال ، ولا يتمتعون بسعة الديهة ، وكل معنى لهم **فانا** هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وبأى وطول خلوه ، وعن مشاورة ومساورة ، وعن طول تفكير ورأسة الكتاب (١) .

وإذا كانت الحماسة للعرب هي التي تحمل الجاحظ على هذه الممارضة فإن الحماسة الشديدة مع التي تدفعه أيضا الى تلك البالغة الفضاضة التي رأيناها فيما سبق حتى زعم (أن كل شيء للعرب فانا هو بديهة وارتجال وكأنه الهام ولمست هناك معانيسا ولا مكابدة ولا اجالة فكره ولا استعانة) وكأنه نسي أنه كان يحدثنا منذ قليل فقطع عن الدين يذلون في أدبهم مجهودا كبيرا من شعرا العرب ، وأن بعضهم كان يتفوق في قصيدته سنة حتى يتمها في يومها في الناس ، وأبناها يمدح ذلك مادام لا يخرج بمصاحبه السيئ التكلف والضعف واستكراه الكلام وتعقيد .

٢ - **قهية القديم والجديد** : من القضايا النقدية الخطيرة التي خاض الناس فيها كثيرا فوارتبا بين القديم والجديد واختلفوا حولها وكانت طائفة اللغويين والنحويين أكثر الناس تعصبا للقديم . تفضله لمجرد قدمه لالما فيه من فن وجودة ، وتعتمد الزمن وحد . مقامات في الحكم . فابن الاعرابي مثلا لا يمتد بشعر المحدثين ، **وقد** أن أشعار " أبي نواس وغيره مثل البيهقان بشعر يوم فمزوى فمزى به ، وأشعار القدماء مثل المسك والعنبر كلها حركته اذ أد طيبا (٢) . " ويسمع ارجوزه لا يي تمام على انها من بعض اشعار القدماء فليطلب أن تسجل له . ويقول : ما سمعت بها أحسن منها . حتى إذا أخبر أنها لا يي تمام - المتأخر الزمن - سقطت القصيدة في نظره ، وأصبح حكمه عليها (خسري ، خسري) (٣) وغير ابن الاعرابي كثيرون من اللغويين والنحويين كان هذا

حكيم على الشعر . وكان الزمن هو مقياسهم الأول الذي يرجعون اليه في إصدار أحكامهم النقدية . ولا شك أنه مقياس خاطئ . ترفضه طبيعة الأمر . وإذا كان الجاحظ المعتزلي يحكم العقل في كل شيء ، ويرجع اليه في قياس جميع الأمور . فإن هذا العقل يرفض مثل هذا التعصب العقلي ولا يحل بمقياس النقد والحدائس في الحكم على الفن . رد الجاحظ على تعصب اللغويين والنحويين للنقد ، وأنقصو للشعر الجيد سوا . كان قائلة قد بما أو محدثا . وهاجم من يستقون أشعار المولد بسن واتهمهم بعدم البصر بالأمور . ولكنه رأى أن العرب المحدثين أفضل من المولد بسن في قول الشعر . يقول : " والقضية التي لا احتشم فيها ، ولا أهاب الخصومة فيها أن عامة العرب والأعراب والبدو والحضر من سائر العرب أشعر من عامة شعراء الأمصار والقرى من المولدة والناحية . ولم يرد ذلك بواجب لهم في كل ما قاله . وقد رأيت ناسا منهم يهرجون أشعار المولدين ، ويستقون من رواها ، ولم أرى ذلك قط إلا في رواية للشعر غير بصير بجوهر ما يروى ، ولو كان له بصير لعرف موضع الجيد من كان وفي أي زمان كان (١) .

وتحدث عن شعر أبي نواس ، فيفضله في وصفه للكلاب على القدماء . يقول : أن هذا هو حكم الناقد ما لم يكن من المتعصبين للنقد . وأهل البدو لا يرى الشعر إلا لهم . يقول : " وصفاً الكلام مستقصاه في أراجيزه هذا مع جودة الطبع وجودة السبك والحدق بالصفة وإن تأملت شعره فضله إلا أن تعترض عليك فيه العصبية أو ترى أن أهل البدو أبعدا أشعر ، وأن المولدين لا يقدرونهم في شيء . " فإن اعترض هذا الباب عليك فأنك لا تمسح الحق من الباطل ما دمت مغلوبا (٢) .

ويفضل أبيات أبي نواس :

على خبر استطاع واقية الخيل وقد حل في دار الأمان من الخيل
وما خبره إلا كآوى يسرى ابنها ولم تر آوى في الحزون ولا السهل

على أبيات المهلهل :

أودى الخيار من المعاشر كلهم واستب بعدك يا كليب المجلس
وتأرجوا في كل أمر عظيم لو قد تكون شهدتهم لم ينمسا
يقول : وأبيات أبي نواس . على أنه مولد شاطر . أشعر من شعر مهلهل في أطواق الناس في مجلس كل سب (٣) .

وهذا وضع الجاحظ المقياس الصحيح لقضية القديم والحديث ردا على جهود اللغويين والنحويين وتعضيهم للقديم.

٢- السرقات الشعرية : وهي قضية شغلت بال الناس طويلا ، وكثر الحديث عنها وتبجحها النقاد ، يكتفون عنها بالصفات الطويلة فتحدثوا عن سرقات أبي تمام وعن سرقات الجحترى ، وتبجحوا تلك الأبياء المسروقة يرجعونها الى مصادرها وأصولها الأولى . وجد الجاحظ أسبق من آثار هذه القضية ، ويبدو أنه لم يتحسس للعدد يست عنها خاصة غيره من النقاد . يقول : " ولا يعلم في الأرض شاعر تقدم في تشبيه مصيب ظم ، وفي معنى غريب عجيب ، أو في معنى شريف كريم ، أو في مدح مخترع إلا وكل من جاء من الشعراء من بعده أو معه أن هو له بعد على لفظه فيسرق بعضه أو يدعه بأسره فانه لا يدع أن يستعين بالمعنى ويجعل نفسه شريكا ، كالمعنى الذي تتنازع الشعراء فتخطف القاطن منهم . أشعارهم ولا يكون أحد منهم أحق بذلك المعنى من صاحبه ، أو لعله يجحد أنه سمع بذلك المعنى قط ، وقال : انه خطر على بالي من غير سماع كما خطر على بالي ^(١) . فالجاحظ — كما يلاحظ — يرى في السرقة أمرا لا بد منه وخاصة في المعاني العامة المشتركة بين الشعراء يستعينون بخواطيرهم بعضهم بعضا ويتنازعون المعاني فيما بينهم ، ويدعي كل منهم أنها من بنات أفكاره ، وإذا سبق أحدهم السمع معنى غريب عجيب فان الانظار تتجه اليه مطولة سرقة أو اقتباسه ، ولكن قد تشابهه خواطر الشعراء . ومن أن يكون أحدهم قد اطلع على ما قلناه غيره ، ويرى الناس هذه الخواطر فيحسبونها سرقة ، وسبها يكن من شأن فالجاحظ لم يتوقف طويلا عند قضية السرقات لأنه لم يرها أمرا ذا خطر ، بل لهجد مندوحة عنها . وستشيع فكرة الجاحظ هذه ، وسنرى بعد كثيرا من النقاد يرون في السرقة أمرا لا يفر منه سيقبل الآدي مثلا : السرقة باب ما يعرى منه أحد من الشعراء إلا القليل ^(٢) .

وسيقبل الجرجاني : " والسرقة — أي ذلك الله دا " قديم وعجيب عتيق وما زال الشاعر يستعين بخاطر الآخر مستند على قريحته ومعتد على معناه ولفظه . " ونحسب أن فكرة التخفيف من أمر السرقة وعدم وجدانها أمرا خطيرا يلام عليه الشاعر كبيرا لوم انما كان من وحى ما شاع بين الناس عن فكرة استنقاذ القدماء للمعاني ، وأنهم قد سبقوا الى كل مخترع من القول وجد يد عجيب ، وأن المتأخرين عيال عليهم في ذلك . وقد

٢- الموازنة للأدي : ١٣٤/١

١- الحي — وان : ٣١١/٣

٣- الوساطة : ٢١٤ . وانظر الصنائع : ٢٤

أشار الجاحظ الى هذه الفكرة حينما قال : " وقالوا لم يدع الأول للآخر معنى شريفاً ولا لثانيها الا أخذه (١) " . وقال من بعده ابن طباطبا : " المحنة على شمسها " زانها في أعمارهم أحد منها على من كان قبلهم ، لأنهم قد سبقوا الى كل معنى يدبره ولفظ فصيح ، وحيطة لطيفة وخلاصة ساحرة (٢) " . ففى مثل هذه الحالة السبغى يستند فيها القدماء جميع المعاني يكون من البداهة أن يكون ما سبقوله المحدثون أو خلفه صورة فكرة أو مشابهة لما قاله المتقدمون ، وذلك تكون السيرة أمرا لا مفر منه كما يقتضيه الجاحظ .

على أن الجاحظ لم ينص مع ذلك أن هنالك معاني تنقأ أعلامها على أصحابها وعلامتها يعرفون بها فلا يستطيع أحدا أن يقدحها أو يسرقها أو ينافع صاحبها فيها . فمن هذه المعاني مثلا قول عذرة في وصف الذباب :

جاءت عليه كل عين شيرة فتركن كل قسرة كالدرهم
فترى الذباب بها يقضى وحده هزجا كفعل الشارب المترنم
فإذا يحك ذراعاه بذراعيه فعل المكب على الزناد الأجدم

لقد وصفه عذرة قاجاد وصفه ، فتخاض معنى جميع الشعر " ، فلم يعرض له أحد منهم . ولقد عرض له بعض المحدثين من كان يحسن القول فبلغ من استكراهه لذلك المعنى ومن اضطرابه فيه أنه صار دليلا على سوء طبعه في الشعر (٣) .

١ - الاتصال في الشعر : ألم الجاحظ بمسألة الاتصال في الشعر ، وهي قضية كان قد طالعها ابن سلام في مقدمته لطبقات فحول الشعر " معالجة وافية " وفي اثنتي عشرة معرضا الجاحظ للحدث من بعض أنواع الحيوان ، وما يتناقله الناس من الأشعار حولها . أبدى شكه في بعض هذه الأشعار ، ويطبق عليها بعض المقاييس التي كان ابن سلام قد أشار إليها قبله . فهو يرد قول الألف الألفى :

كسباب القذف يرقى كس فارس في كفه نثار

يقوله : اما ما رجتم من شعر الألفه فلعمرى انه لجاهلى ، وما وجدنا احدا من السواة يشك أن القصيدة مصنوعة . وبعد فمن أين علم الألفه أن الشهب التي يراها انها هي قذف ورجم وهو جاهلى ؟ ولم يدع هذا أحد قط الا المسلمون . فهذا دليل آخر على أن القصيدة مصنوعة (٤) . فهو يطبق على قصيدة الألفه مقاييسا منوها ، فما في البيت من معنى القذف

١ - عيار الشعر : ١
٤ - الحيوان : ٢٨١/٢

١ - الحيوان : ٢٩١/٣
٣ - الحيوان : ٣١٢/٣

والرجع بالشبه بان املامة مستحقة تحدث عنها القرآن ، ولم تكن معروفة في البيئة
الجاهلية . وفي هذا دليل على أن القصيدة صنعت في الاسلام وحملت على الآفوه .
الجاحظ أيضا قبل بشر بن أبي خازم :

والمرير يرهقها الحصار وجعلها ينقض خلفها انقضا كوكب
فيقول : طعنت الرواة في قول بشر ، فزعموا أنه ليس من عادتهم أن يصفوا عدو الحصار
بانقضاء الكوكب ، ولا بد منه .^(١) قال الصورة في البيت ليست صورة جاهلية
ولا ما تعرفه أساليب القوم في التعبير والتشبيه ، وفي هذا الدليل على صنعها . ويرجع
الجاحظ أحيانا أسباب الانحطال إلى الرواة أنفسهم يقول عن بشر : " في شعر بشر مصنوع
كثير ما احتملته كبر من الرواة عن أمه من صحيح شعره . فمن ذلك قصيدته التي يقول فيها :
فرجى الخير وانظري أباي إذا ما القارظ الفترى آبي
وهو كذلك يشك في شاهد النحويين :

عاديتنا لازلت في حساب عداوة الحصار للفراق
فيقول عنه : ولا أدري من أين وقع الهمز هذا^(٢) .

١ - اختلاب مواهب الناس وطبا شعير . ويرى الجاحظ أن ميل الناس واتجاهاتهم
يختلف من واحد إلى آخر . فكل امرئ هوى معين ونزوع نفسي إلى صناعة دون أخرى
فواحد يهوى الشعر ، وآخر يتجه إلى التجارة أو الفلاحة . ونجد مثل هذا التباين في
الأمزجة في الفن الواحد نفسه ، ففي صناعة الألبان مثلا ترى واحدا له ميل إلى الحداء
وآخر إلى الغناء . وفي فنون الأدب نجد واحدا يهوى في الرسائل والخطب ولا يتجه لـ
أن يفرض بيتا من الشعر . يقول : " وقد يكون الرجل له طبيعة في الحساب وليس له طبيعة
في الكلام ، ويكون له طبيعة في التجارة وليس له طبيعة في الغناء ، وإن كانت هذه الأنواع
كلها ترجع إلى تأليف اللحن ويكون له طبع في تأليف الرسائل والخطب ولا يسجاع ولا يكون
له طبع في فرض بيت شعر وظل هذا كثير . وهذا الفرد في وكان مشتهرا بالنساء وكان في
عوان ، وهو مع ذلك ليس له بيت واحد في التصبيط كورع حصد . لجبر ، وجبر عفيف
لم يفخر امرأة قط وهو مع ذلك أغزل الناس . وفي الشعر من لا يستطيع مجاوزة القصيدة
إلى الرجز ، ومنهم من لا يستطيع مجاوزة الرجز إلى القصيد . . . وفي الشعراء من يخطئ
ومنهم من لا يستطيع الخطابة ، وكذلك حال الخطباء في فرض الشعر^(٣) .

١ - الحصار : ٢٧٩/٢ ٢ - الحصار : ١٧/٢

٣ - الهنسيان : ٢٠٨/١

وإدراك لكل امرئ تنوع الى مهنة بعينها فينبغي له أن يتجه الى هذا الذي له طبيعة في نفسه ، ومن الواجب في هذه الحالة أن نحترم الموهبة وأن نقر بفضلها ، ويصبح من الواجب أن نؤمن بالتخصص ، وأن لكل صناعة أهلها الذين يفهمون فيها والذي من هم أقدر الناس على معرفة خصائصها . . . ولذلك دعا الجاحظ الى الايمان بالتخصص وحل على بعض الرواة واللغويين الذين يقعون أنفسهم في نقد الشعر وهم ليسوا أهلاً لذلك ولا مختصين . يقول عن الخلول بن أحمد : *غروا الخلول بنفسه* " حين أحسن في النحو والمعرض فظن أنه يحسن الكلايون تأليف اللحن فكتب فيها كتابين لا يثير بها ولا يدل عليها الا المرة المحترقة ، ولا يورى الى مثل ذلك الا خذلان من الله تعالى فان الله تعالى لا يجزئه شيء . (١) .

على أن الشاعر البارع في مهنته له أوقات بعينها يكون أقدر فيها على الانتاج والعطاء ، وتر عليه أوقات أخرى يشح فيها القيل وتجذب القرحة ، فلا يقدر الشاعر المتكسب من نفسه أن يقول بيتاً من الشعر لأن الطبع لا يواتيه وحالته النفسية لا تتسع . . . يلمر الجاحظ بهذه الفكرة التي كان قد توقف عندها بشرين المعتمر . كما رأينا - العامة طيرة فهمت من الحالة الشعورية عند الشاعر قائلا : " والشاعر نفسه قد تختلف حالاته وقال الفردوسي : أنا عند الناس أشعر الناس ، وبيتا مرت على ساعة ونزع ضرباً أهون على من أن أقول بيتاً من الشعر . (٢) .

بعد : لذلك كان عرضاً سهلاً لآراء أبي عثمان الجاحظ في ميدان النقد والبلاغة نلاحظ منه أن الجاحظ هو - ولا شك - ممن وضعوا اللبنة الأولى في صرح البلاغة العربية ، فقد استطاع أن يصور كثيراً من موضوعاتها في شكل دراسة واسعة تعالج على شيء من الأسس النظرية وتحشد لها في كثير من الأحيان النصوص العملية والتطبيقية ويستعان عليها في أحيان أخرى بنص كثيرة من آراء الامم الأجنبية . وهو - وإن لم يكن معها مسائل البلاغة مهذبا لموضوعاتها - الا أنه قد بنى بيتاً ضخماً جداً فيها ، وأضاف الى من تقدمه شيئاً كثيراً ، ووضع مصطلحات كثيرة لم تكن معروفة من قبل . وقد ترك الجاحظ آثاره الواضحة وصغاته المتميزة في جميع من جاؤا بعده . ممن كتبوا في مسائل البيان والبلاغة - كما سنشير الى ذلك فيما بعد - وكانت كتاباته وملاحظاته هي المعين الذي يخترق منه الجميع .

الفصل الثاني : التطوير

١ - جهود المعتزلة في القرن الرابع :

أ - الرمانسي : (٢٨٤ هـ)

ب - الرمانسي : (٢٨٤ هـ)

ج - صاحب بن عباد : (٢٨٥ هـ)

٢ - جهود المعتزلة في القرن الخامس :

أ - القاضي عبد الجبار (ت : ٤١٥ هـ)

ب - الشريف المرتضي (ت : ٥٢٦ هـ)

١ - جهود المعتزلة في القرن الرابع

عرضنا فيما سبق لنشأة البحث البلاغي والنقدى عند المعتزلة في القرنين الثاني والثالث ، وهنا أن المعتزلة كانوا من أنشط البعثات التي سارعت إلى دراسة البلاغة وقد بين مسائلها وقضاياها ، ووضع كثير من تعريفاتها ومصطلحاتها وقد ظل نشاط المعتزلة مطردا دائما ، لم يخذ لحظة ، ولم تخف حدة وضعت الدراسات البلاغية والنقدية تتطور على أيديهم في القرن الرابع وما بعده ، وروى قمارهسا الهانعة ، وأخذت هذه الدراسات تقوم على شئ كثير من التنظيم والدقة والافتقان فالقرن الرابع صرح بوضع الفئات العربية الإسلامية ، الله تجمعت فيه الآراء والنظريات العلمية المختلفة ، وانتظمت الدراسات وأصبحت تقوم على أسس محددة وقواعد ثابتة ، وضعت بهذه الدراسات جميعا عقول طلبة وأمية أخذت بمحصول الدراسات السابقة في القرنين الثاني والثالث واستفادت كثيرا من هذه الدراسات ، فعملت فيها ، وأضافت إليها ، ومنت عليها دراسات جديدة قيمة .

ومن علماء المعتزلة الذين استوقف عددهم في القرن الرابع الرمانى ، والعرباني ، والمصاحب بن عباد .

جهود الرمانى (من ٢٧٦ هـ - ٢٨٤ هـ)

والرمانى هو أبو الحسن علي بن عيسى المتوفى سنة (٢٨٤ هـ) من كهسار علماء المعتزلة . وكان ممن أخذوا بحظ كبير في دراسة المنطق والتعقيد فيه ، حتى صيبه . يقول في التوحيد : (وأما علي بن عيسى فعلى الرتبة في النحو واللغة والكلام والصروض والمنطق وصيبه ، إلا أنه لم يملك طريق وأدع المنطق بل أفرد صناعة وأظهر براعة) (١) وكان يدخل ثقافته المنطقية مؤلفاته وكتبه حتى صرح فيها على معاصره . قال في ياقوت : (وكان يهزج كلامه في النحو بالمنطق حتى قال أبو علي الفارسي : أن كان النحو ما يقوله الرمانى فليس معنى ما منه شئ . وأن كان النحو ما يقوله فليس معه منه شئ . وكان يقال : النحويون في زماننا ثلاثة : واحد لا يفهم كلامه وهو الرمانى ، وواحد يفهم بحرف كلامه وهو أبو علي الفارسي ، وواحد يفهم جميع كلامه بلا سؤال وهو السيرافي (٢) .

١ - معجم الأدباء : ٧٤/١٤ وانظر ترجمة الرمانى أيضا في بغية الدعاة : ١٨٠/٢

٢ - أنباء الرماة : ١٩٤/١ - ٢٩٦ .

٣ - الأضواء والبراهمة : ٢٣٣/١ .

٤ - غيات الأمان : ٧٥/١٤

والرمانى مصنفات كثيرة فى التفسير واللغة والنحو وظم الكلام ، وكان مالى القصب
فى القرآن وعلومه . له (كتاب تفسير القرآن المجيد) وكتاب فى (اعجاز القرآن)
وكتاب (الالفاظ فى القرآن) ^(١) وقد شاع تفسيره ، واعتشروه بين الناس ، وكسر
ذكرهم له فى كتبهم . وقيل للصاحب هلا صنف تفسيرها ؟ فقال : وهل ترك لنسا
ابن عيسى شيئا ؟ وكان الرمانى يقول : تفسيرى بستان عجفى ، ما تشعشع ، وقد
ضاع الكتاب ولم يصل الينا منه الا شئ يسير ، منه الجزء العاشر ، وهو مخطوط صوره
فى معهد المخطوطات عن طشقند . واما كتابه فى اعجاز القرآن فهو رسالت التى سطها
(التكت فى اعجاز القرآن) .

اعجاز القرآن عند الرمانى :

يرى الرمانى أن اعجاز القرآن يظهر من سبع جهات هى : ترك المعارضة : مع تفسير
الدواعى وشدة الحاجة ، والتحدى للكافة ، والصراحة بالهلافة ، والاخبار الصادقة
عن الامور المستقبلية ، ومنقار المادة ، وقهاه بكل معجزة ^(٢) . وقد ترك الوجه
الثلاثة الاولى ، والوجوه الثلاثة الاخيرة ليتركها باختصار فى آخر الكتاب ، وابتنى
الحديث فى الهلافة . وعرفها بقوله : ((وانما الهلافة اىصال المعنى الى القلب
فى أحسن صورة من اللفظ)) وهو تعريف يحاول أن يربط - كما سبق أن رأينا - ضد
عمومين عهيد وعند الجاحظ - بين الالفاظ والمعانى ، ويركز على دور الاسلوب فى
البلاغة ، لان الهلافة ليست فى افهام المعنى بل فى كماله ، كما يقول بعضهم ولعله يشمر
هو أيضا الى تعريف المعنى للهلافة الذى سبق أن أوردناه ، وذكرنا توجيه الجاحظ
له ، وهو يرد هذا القول تماما كما فعل الجاحظ من قبل بأن الهلافة ليست افهاما
للمعنى فحسب ((لانه قد يفهم المعنى متكلما واحدهما بلهج والأخرى معنى)) ولا
الهلافة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى لانه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غسست
معتكروه ونافر متكلف ^(٣))) فتعريف الهلافة على هذا النحو اذن لا يكاد يكون نفسه
جديد عما مر معنا ، ولعله كان اكثر الحاحا على الاثر النفسى للهلافة فى قوله انها
((اىصال المعنى الى القلب)) على أنه قد عرف للرمانى تعريفات اخرى للبلاغة ،
قد نقل صاحب زهر الآداب عنه قوله : ((الهلافة ما حط عن التكلف وهنى على التبيين
وكانت القاعدة أغلب عليه من القافية .

١ - المرجع السابق .

٢ - التكت فى اعجاز القرآن : ٧٥

٣ - التكت : ٧٦

من ذلك بأن يجمع مع ذلك سهولة المخز مع قرب المتناول وهذه اللفظ مع رشاقة المعنى ، وأن يكون حسن الابتداء كحسن الانتهاء ، وحسن الوصل كحسن القطع في المعنى والسمع ، وكانت كل كلمة قد وقعت في حلقها ، وإلى جنب اختيارها ، حتى لا يقال : لو كان كذا في موضع كذا لكان أولى ، وحتى لا يكون فيه لفظ مختلف ولا معنى مستكره ، ثم ألبسها بهاء الحكمة ، ونسج المعرفة وشرف المعنى ، وجزالة اللفظ ، وكانت حلالة في الصدور وجلالة في النفس فتعسق الفهم وتثري ذائق الحكم ، وكان ظاهر النفع ، شريف القصد معتدل الوزن ، جميل المذهب كريم المطلب ، فصيحاً في معناه ، بيناً في دحواءه ، وكل هذه الشروط قد حوّاها القرآن ولذلك عجز عن معارضته الانام (١) .

وهو تعريف موسع للبلاغة ويكاد يكون تعريفاً عاماً للشعر البليغ أو للكلام الفصيح البليغ وأورد له ابن رشيق تعريفاً للبلاغة يقول فيه : [أصل البلاغة الطابع ، ولها مع ذلك آلات تعين عليها ، وتوصل للقوة فيها ، وتكون ميزاناً لها ، وفاصلة بينها وبين غيرها (٢)] . وشبه أن يكون هذا تعريفاً للادب فهو موهبة داتية أولاً ، وهو صهارة مكتسبة ثانياً : ، يحصلها المرء بالخبرة والممارسة والمطالعة والدرس ، ولا تغنى أحدهما عن الأخرى ، فلا تغنى الموهبة وحدها دون تحصيل ودرس لمقلتها وتبليغها .

ثم يرى الرمانى بعد ذلك أن بلاغة الكلام تأتي على ثلاثة مستويات : منها ما هو نفسى أعلى طبقة ، ومنها ما هو فى أدنى طبقة ، ومنها ما هو فى الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة . فما كان فى أعلاها طبقة فهو معجز وهو بلاغة القرآن ، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن كالبلاغة البليغة من الناس (٣) . ثم يأخذ بعد ذلك فى إيفاح أدوات البلاغة والوسائل المعينة عليها . فهى أنها تقع فى عشرة أقسام هى : الإيجاز ، التشبيه ، الاستعارة ، التلاؤم ، الفواصل ، التجانس ، التصريف ، التقديم ، الإهالفة ، حسن البيان . ونعاهد الرمانى بهذا التقسيم مدلول كلمة البلاغة فى مجراها الاصطلاحى المعروف ، وأصبحت بمسده عنواناً لهذه المجموعة من الخصائص الأسلوبية والألوان الجمالية فى الكلام ، ثم مضى يتحدث عن كل قسم من أقسامها على حده .

١ - زهر الآداب : ١١٠

٢ - المصنف : ٢٤٣/١

٣ - النكست : ٧٦

١ - الابهجساز (١) . وعرفه قائلا : ((الابهجاز تقليل الكلام من غير اختلال بالمعنى وإذا كان الكلام يمكن أن يمحروجه بالفاظ كثيرة ، ويمكن أن يمحروجه بالفاظ قليلة فالفاظ الطيلة ايجاز)) ثم قسم الى قسمين : ايجاز حذف ، وابهجاز قصر . وعرف كلا منهما . ((الحذف اسقاط كلمة للاجزاء فيها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام . والقصر : بقية الكلام على تقليل اللفظ وتغيير المعنى من غير حذف)) ونسب يسوق أقسامه للتوجيه . فمن الحذف (وسأل القرية) ونسب (ولكن الهرمسن انتهى) ونسب حذف الاجزاء كقوله تعالى : (ولو أن قرأنا سهرت به الجبال أو قطعته الأرض أو كلم به الموتى) حذف الجواب كأنه قيل : (كان هذا القرآن) وأشار الى الأثر النفس الذي يتركه مثل هذا الحذف في حيز السامع وجدانته فقال : ((وأما صار الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر لان النفس تذهب فهمه كل مذهب)) فكانه يريد أن يقول : ان هذا الحذف يطلق لخيال الإنسان العنان ليسبح وراءه فيخترع من التصورات والوهي .

ومن ايجاز القصر قوله تعالى : (وكهنتي القاصص حياء) و (يحميهم من كل صيحة عليهم) وابهجاز القصر هذه . اغتر من ايجاز الحذف ، وان كان الحذف فاضحا أيضا لان يحتاج الى العلم بالمواضع التي يصلح فيها من المواضع التي لا يصلح . وقد أشار المتقدمون من قبل الرماني الى ذوى الابهجاز هذين ، ففسده وأبنا الجاحظ بعد ذلك فيها معا ، وسوق لهما الامثلة والشواهد . ولكن الرماني يخطئ من محاولات المتقدمين ، وضع السورة النهائية للابهجاز على هذا النحو الذي ذكرنا ، ولعله هو الذي وضع لابهجاز القصر هذه التسمية كما أشار الى ذلك ابن سنان الخفافى في سر الصلحة (٢) .

وساقه الحديث عن الابهجاز الى الحديث عن الاطناب ، فعمد من البلاغية وفرق بينه وبين التطويل الذي هو ضد . عيب وهجنة ، وأوضح أن لكل من الابهجساز والاطناب موضعا يصلح منه . يقول : ((الاطناب يكون في قصص سهل المعنى ، وما يتعلق به في المواضع التي حسن فيها ذكر التفصيل ، فان لكل واحد من الابهجاز والاطناب موضعا يكون به أول من الآخر ، لان الحاجة اليه أشد ، والاهتمام به أعظم . فأما التطويل فمعيب وفي ، لانه تكلف فيه الكثير ما يكفي منه التوصل ،

١ - التكملة : ٧٦ - ٧٧

٢ - سر الصلحة : ٢٤٧

فكان كالمسالك طريقا بعيدا جهلا منه بالطريق القريب ، واما الاطباء فليس كذلك لانه
 كمن سلك طريقا بعيدا لما فيه من النزهة الكثيرة (١) .

٢ - التشبيه (٢) : هو ((القصد على أن أحد الشئين يمدد بمد الآخر
 في حس أو عقل)) وذلك قسم الرمانى التشبيه الى نوعين : حسى وعقلى
 حسى الاول تشبيه حقيقة ، ومثل له بنحو : هذا الدينار كهذا الدينسار
 فقد أهما شئت . والثانى : تشبيه بلاءة ، كتشبيه أهال الكفار بالمربوب ،
 واهتم بصورة خاصة بالتشبيه العقلى ، ومن فاعده ورواطن الجمال فبسه
 فمن ذلك : ((اخراج ما لا يقع عليه الحاسة)) ((لا تقع عليه الحاسة))
 ومثل لهذا النوع بأشلة كثيرة منها قوله تعالى : (مثل الذين كفروا بهم
 أهالهم كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شئ)
 قد شبه أهال الكفار بالرماد ، فأخرج ما لا تقع عليه الحاسة الى ما تقع عليه
 فاجتمع المشبه والمشبه به فى الهلاك وعدم الانتفاع والعجز عن الاستدراك
 لما فات ، وفى ذلك الحسرة العظيمة والمحنة البليغة . ومن فوائد التشبيه
 ومواطن تأثره : ((اخراج ما لم تجربه طرفة الى ما جرت به عادة)) كقوله
 تعالى : (واد تنفنا الجبل فوقهم كأنه ظلة) فقد شبه ارتفاع الجبل
 بارتفاع الظلة ، فأخرج ما لم تجربه العادة الى ما قد جرت به . وقس
 اجتماعا فى معنى الإرتفاع بالصورة فكان فى ذلك اعظم الآية لمن فكر فى
 مقدرات الله تعالى قد مشاهدته لذلك . ومن وظائف التشبيه ايضا ((اخراج
 ما لا يعلم بالبدية الى ما يعلم بالبدية)) كقوله : (مثل الذين حملوا
 التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا) أخرج ما لم يعلم بالبدية
 وهو حال الذين حملوا التوراة الى ما يعلم بالبدية وهو حال الحمار ، وقد
 اجتماعا فى الجهل بما حملا . ومن مزايا التشبيه ووظائفه : ((اخراج ما لا
 قوة له فى الصفة الى ماله قوة فى الصفة . كقوله : (وله الجوار المنشآت
 فى البحر كالأعلام) فقد أخرج ما لا قوة له فى الصفة - وهو الجوارى - الى
 ماله قوة فيها - وهو الأعلام - وقد اجتماعا فى النطق ، الا أن الجوارى أعظم
 وفى ذلك العمرة من جهة القدرة فيما سخر من الفلك الجارية .

١ - التكملة : ٧٢ - ٧٣

٢ - التكملة : ٧٤ - ٧٩

به اعظم . فاما الصلوة فعيب وهي ، لانه تكلف فيه الكثير مما يكفى منه القليل ، فكسان
كالمالك طريقا بعيدا جهلا عند الطريق القريب . واما الاطباء فليس كذلك لانه كمن سلك
طريقا بعيدا لما فيه من النزعة كثيرة . (١) .

٢ - التشبيه : (٢) هو (العقد على ان احد الشيئين يسد سد الاخرى حيا وعقل)
وهذا قسم الرباطي التشبيه الى نوعين حسي ، وعقلي . يسمى الاول تشبيه حقيقة ، وعقل
له في نحو : هذا الدينار كهذا الدينار فخذ ايها شئت . والثاني تشبيه بلاغية .
كتشبيه اعمال الكفار بالمراب ، واهتم بصوة خاصة بالتشبيه العقلي بين فائدة مواطن
الجمال فيه . فمن ذلك اخراج ما لاتقع عليه الحاسة الى ما تقع عليه الحاسة (وعقل لهذا
النوع بألفة كثيرة منها قوله تعالى : (مثل الذين كذبوا بهيمهم اعمالهم كرماد اشكت
به الريح في يوم عاصب لا يقدرون مما كسبوا على شيء) فقد شبه اعمال الكفار بالرماد
فأخرج ما لاتقع عليه الحاسة الى ما تقع عليه ، فاجتمع المشبه والمشبه به في التهلكة
وعدم الانتفاع والمعجز عن الاستدراك بفات . وفي ذلك الصورة العظيمة والموصلة
البليغة . ومن فوائد التشبيه ومواطن تأثيره : اخراج ما لم تجر العادة الا ما جرت به العادة
كقوله تعالى : (واذا نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة) فقد شبه ارتفاع الجبل بارتفاع الظلة
فأخرج ما لم تجر العادة الا ما قد جرت به . وقد اجتمع في معنى الارتفاع في الصورة
فكان في ذلك أعظم الاية لمن فكر في قدورات الله تعالى عند مشاهدته لذلك . ومن
وظائف التشبيه ايضا : (اخراج ما لا يعلم بالبدئية الا ما يعلم بالبدئية) كقوله : (مثل
الذين حطوا التوراة ثم لم يحطوها كمثل الحمار يحمل اسفارا) اخراج ما لم يعلم
بالبدئية وهو حال الذين حطوا التوراة الى ما يعلم بالبدئية وهو حال الحمار ، وقد اجتمعا
في الجهل بما حملاه . ومن مزايا التشبيه ووظائفه : (اخراج ما لا قوة له في العلة
الى ما له قوة في الصفة ، كقوله : (وله الجوار المنشآت في البحر كالأعلام) فخرج
أخرج له في الصفة وهو الجوارى الا ما له قوة فيها وهو الأعلام . وقد اجتمعا في العظمة
الا ان الجبال اعظم ، وفي ذلك المعبرة من جهة القدرة فيما سخر من تلك الجارية

صنع عظمها ، وماقى ذلك من الانتفاع بها وقطاع الاقطار البعيدة فيها .
وهكذا يختار التشبيه العقل او التشبيه البليغ كما ساء (باخراج الاغص
الى الاظهر) . وتقريب البعيد حتى يتضح ويتكشف . ونفى بشرح ذلك
بان (ما تقع عليه الحاسة اوضح في الجملة مما لا تقع عليه الحاسة والمشاهد اوضح
من الغائب . فالاول العقل اوضح من الثاني . والثالث اوضح من الرابع
وما يدركه الاتمان من نفسه اوضح مما يعرفه من غيره . والتقريب اوضح من
البعيد في الجملة ، وما قد ألف اوضح مما لم يؤولف . ثم عاب على بعض شعراء
عصره قوله :

صدف قد خدع مثل ذلك ~~الشيء~~ اذا احسرت ضد الوجد
من قبل أنه شبه الاوضح بالاعصر ، وما تقع عليه الحاسة بما لا تقع عليه . وكذلك
فليس .

وله غرض كالكون وصال ^(١) فيها طرفة عين صدود ...

فالتشبيه البسيط اذا هو ما كان تشبيها قريبا ، يدونه وجه الشبه واضحا جليا .
واذا غر هذا الوجه ، وانتهت الملاحة بين المشبه والمشبّه . كان التشبيه
بعيدا . ويتفق الرماني في ذلك مع نظر النقاد المحافظين الذين يحبون من الشعر
(ما قرب فيه القائل اذا شبه) ^(٢) والذين عدوا المقارنة في التشبيه عنصرا مهما
من عناصر عود الشعر العربي . وطبقوا على ابي تمام كثيرا من تشبيهاته التي ابعد
فيها ، فلم تساهم في اخراج الاغص الى الاظهر .

وحسن الرماني باهمية التشبيه وهو حده ما يتفاضل فيه الشعراء ، وتظهر
فيه بلاغة البلاغة وذلك أنه يكسب الكلام بهاء عجميا (ولعله واضح أن الرماني لم
يتحدث عن التشبيه هذا الحديث الجاف الذي يهتم بالحدود والتصرفات . ولكن
تحدث عنه حديثا ذوقيا جماليا . وقد حلل كثيرا من تشبيهات القرآن تحليلا نفيسا
صفا فكشف ما فيها من مواظن الجمال . بحث - كما رأينا - عن علل أخرى لجمال
التشبيه تخرج عن طرق التشبيه وادواته مستندا الى الادوار النفسية الذي يتركسه
التشبيه في النفس ، وما يثيره من انفعالات عن طريق مخاطبة الحواس الاخسرى

المختلفة ، وقد توسع عبد القاهر الجرجاني بعد الرماني في الحديث عن هذا الجانب النفسي ، وأطال الوقوف عنده ، على حين ظل كثير من النقاد يتحدثون عن التشبيه من جانبه الشكلى ، ويهتمون بتصرفاته وأركانه وحدوده وحيثياته .

٢ - الاستعارة (١) :

وهى الاستعارة بأنها (تعليق العبارة على غير ما وضعت له فى أصل اللغة على جهة النقل للإهانة) وهو بذلك لم يفرق بينها وبين المجاز ، ولكنه فرق بينهما وبين التشبيه ، فلاحظ أن الكلام فى التشبيه يبنى على حقيقة ، ولا يخرج عن معناه الاصلى ، بينما الاستعارة خروج الكلام عما وضع له فى أصل اللغة ، ومن هنا كان لابد فى كل استعارة من معنى حقيقى . فقول امرئ القيس (قيسد الاواهسد) حقيقة (مانع الاواهسد) وذلك يكون خروج اللفظ عن معناه الحقيقى السيسى معنى جديد خروجاً من أصل الى فرع . وغاية هذا الخروج هى الايضاح والبيان ، وذلك تكون الاستعارة كالتشبيه فى أنها تخرج الاغراض الى الاوضح . ومن هنا كان الرماني يفرق أيضاً من الاستعارات البعيدة لأنها لا تؤمى هذه الغاية والاستعارة الحسنة عنده هى التى (توجب بلاغة بيان لا تنوب عنه الحقيقة) .

وأركان الاستعارة ثلاثة : مستعار ، مستعار له ، ومستعار منه . ونفسى بعد ذلك يعوق أمثلة من القرآن ، وشرحها مبيناً جمالها وفخيلها على الحقيقة يعرض لقوله تعالى : (وقد منا الى ما صلوا من عدل فجعلناه هباء منثوراً) حقيقة قد منا هنا : عدنا . وقد منا أبلغ منه ، لانه يدل على أنه طابهم معاملتة القادم من سفر ، لانه من أجل لعلها يولطهم كعناية الغائب بهم ، ثم قسدهم فرأهم على خلاف ما أمرهم ، فى هذا تحذير من الاقرار بالاسهال ، والمقصود الذى يجمعها العدل ، لان العدل الى ابطال القاسد عدل . والقدم ابلغ لما بينا . وتحدث عن الاستعارة فى قوله تعالى (فاصدع بها تومسنا) فقال : (حقيقة فبلغ ما تومر . والاستعارة ابلغ من الحقيقة لان المصدع بالامر تأثير فوضير بمنزلة ما لم يقع . والمعنى الذى يجمعها : الايصال . الا أن الايصال الذى له تأثير كصدع الرجاجة ابلغ) ونفى يحلل أمثلة كثيرة من الاستعارات التى وردت فى

القرآن منها ما فيها من وجوه الجمال وفضلها على الحقيقة ، وأشار إلى هذا
الأثر النفس الذي تتركه في السامع .

وهو ذلك كله يقوم بما عرف بهد الله المتأخرين بأجرا الاستمارة ،
ولكنه أجرا يعتمد على الذوق الفني الرفيع ، وبعد أشكته نقدا فطريها جاليا .
التلاوة (١) :

وهل ينظم الالفاظ وتاليفها ، ولا ينبغي أن يكون بينها من انجسام ،
ولذلك كان التلاوة تفرض التناثر ، وكما كانت الهلافة هذه في ثلاث طبقات
فان التاليف في ثلاث طبقات أيضا : تاليف في حروف هجئة وتناثر كقول الشاعر :
وقر حرب بمكان قفسر وليس قسرب قسرب قسرب قسرب

وتاليف ثلاثم ولكنه في الطبقة الوسطى كقول الشاعر :
وعنى وسفر الله بهنى ومنها عشية آرام الكناس ومهم

وتاليف في الطبقة العليا من حيث التلاوة والانجسام وهو القرآن . ومن
الواضح في تقسيمات الرماني هذه احساسه بتفوق القرآن في مجال التنظيم
والهلافة ، وفردية عن كل ما جاء من ألوان الكلام . ويتحدث عن سبب حسن
النظم والتلاوة ، فيرجعه الى (تعديل الحروف في التاليف ، فكما كان أهل
كان أشد تلاوما) وسبب رداء التاليف تناثر الحروف في انجسامها . (وأما
التناثر فالسبب فيه ما ذكره الخليل من البعد الشديد أو القرب الشديد ،
وذلك أنه اذا بعد البعد الشديد كان بمنزلة الطفر ، واذا قرب القسرب
الشديد كان بمنزلة مشى المقيد ، لانه بمنزلة رفع اللسان وده السبي
مكانه .

وكلاهما صعب على اللسان ، والسهولة في ذلك في الاعدال .
وهكذا ينبغي أن يراعى في تاليف الحروف ، وسبكها في سياق النظم
الاعدال في القرب والبعد ، وهذا الاعدال هو الذي يريح اللسان ، وسهل

عليه نطق الكلام دون مشقة أو عناء ، وهو الذي يجعل الأذن أيضا تستقبله
سفرة إلى الله ، والنفس تهتله وتقبل عليه .

٤ - الفواصل (١) :

يعني الرمانى نهاية الآيات فواصل تخرجنا من إطلاق اسم السجع عليها
وذلك لما لصق في أذهان بعض الناس من كراهة هذا الاسم . وقد سبق أن
بيننا حد الحديث من السجع عند الجاحظ هذه المسألة ، وأوردنا رده
عليها . وفريقه بين سجع القرآن وسجع الكهان الذي ورد الحديث مسنن
كراهته . وقد رد المتأخرون على الرمانى إنكاره للسجع في القرآن ولم يحسوا
في ذلك عيبا . فقد بين ابن الأثير أن ما ذم من السجع هو (ما كان مثل
سجع الكهان لا غير ، وأنه لم يذم السجع على الإطلاق ، وقد ورد نفس
القرآن الكريم ، وهو صلى الله عليه وسلم نطق به في كثير من كلامه (٢) .

وقد عرف الرمانى الفواصل بأنها (حروف متشاكلية المقاطع توجب
حسن الفهم المعاني) والفواصل هذه على قسمين : أحدهما على الحروف
المتجانسة ، كقوله تعالى (طه ما أنزلنا فحيث القرآن لحيى ، إلا نذكره
لن يفتنى) والآخر على الحروف المتقاربة ، كالهم مع النون في قوله تعالى (الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين) والبال مع الهاء نحو (ق) والقرآن
المجيد) ثم قال (هذا شيء عجيب) ويشير الرمانى بعد ذلك إلى
ما في الفواصل من الجمال ، وخاصة فواصل القرآن التي (كلها بلاغة وحكمة ،
لأنها طريق إلى أفهام المعاني التي يحتاج إليها في أحسن صورة يدل بها
عليها ، والقاعدة في الفواصل دلالتها على المقاطع وتحسينها الكلام بالشاكل
وأبداءها في الآي بالنظائر) .

٥ - التجانس (٣) :

يقصد بها التجانس ، وقول فيه (تجانس البلاغة هو بيان بأنواع الكلام
الذي يجمع أصل واحد في اللفظ) ولم يقصد بالتجانس إلى جميع صور العجوة

١ - النكبة : ٩٧ - ٩٩

٢ - الملل المأثر : ١٩٨/١

٣ - النكبة : ٩٩ - ١٠٠

وأما توقف عند نوعين منه ، فمن أحدهما « المزاجه » ، والثاني : المناسبة
لأما المزاجه فتقع في الجزاء كقوله تعالى : (فمن أهدى عليكم فاحسبوا
عليه) أي جازوه بما يستحق طريق العدل ، إلا أنه استعير للثاني لفظ
الاحكام لتأكيد الدلالة على المساواة في المقدار فجاء على مزاجه الكلام
لحسن البيان . ومن ذلك : (مستهزئين الله يستهزئ بهم) أي هجانهم
على استهزائهم وقد سمي البلاغون هذا النوع فيما يحد باسم (المشاكل)
وأما المناسبة فهي تدور في فنون المعاني التي ترجع إلى أصل واحد . كقوله
تعالى : (ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم) فجوزوا لا تصرف عن الذكر
صرف القلب عن الخير ، والأصل فيه واحد وهو الذهاب عن الشيء . أمسا
هم فذهبوا عن الذكر ، وأما قلوبهم فذهب عنها الخير .

٧ - التصريف (١) :

وهو تصريف لفظ ، وتصريف معنى . أما تصريف اللفظ فهو تحويل أصل
الاشتقاق في صيغ وأوزان متعددة بما يغير عن معان مختلفة ، كـ تصريف
(الملك) في معنى : ماله ، وملك ، ولى ملكوت ، والمليك ، وذل
معنى التملك والتعاليق والاملاك والتملك والملوك . ومن الواضح أن هذا
النوع من الحديث ألصق بموضوع الصرف منه بموضوع البلاغة ، وهو المعصروف
باسم (الاشتقاق) وأما تصريف المعنى فهو سباق المعنى الواحد في الدلالات
المختلفة ومن أمثلة ذلك ما ورد في القرآن من قصص ، فالقصة يرد ذكرها
في أكثر من موضع ، وتصرف على وجوه مختلفة من المواقظ والمبر . فقد ذكرت
قصة موسى في سورة الاعراف وفي طه والشعراء وغيرها لوجوه من الحكمة
والفائدة (منها التصرف في البلاغة من غير نقصان على أعلى مرتبة ، ومنها
تكمين العبرة والموعظة ، ومنها حل الشبهة في المسحرة) .

٨ - التضمين (٢) :

وهو حصول معنى في الكلام من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه
وهذا الكلام عليه دلالة اخبار أو دلالة قياس . وهو نوعان : تضمين توحى به

١ - التكمين : ١٠١ - ١٠٢

٢ - التكمين : ٩٤ - ٩٥

بنية الكلمة نفسها ، **كلمة** (معلوم) توجب أنه لا بد من عالم ، و (مقبول)
أنه لا بد من قائل ، فهذا يدل عليه الكلام دلالة اخبار ، لأنه ظاهر فسي
منسب .

والنوع الثاني : تضمن في العبارة ، ودل عليه الكلام دلالة اخبار
من جهة جريان العادة ، وذلك كقولهم (الكسريتم) المعنى فيه : يمتحن
ومثارا . وهذا ما حذف ضمن الكلام معناه لجريان العادة به . والتضمن
كله ايجاز استغنى به عن التفصيل .

وهي الرماني أن هنالك نوعا آخر من التضمن خاصا بالقرآن ، وذلك أن -
كل آية لا تخلو من تضمن لم يذكر باسم أو صفة ، ومن ذلك (بسم الله الرحمن
الرحيم) فهو قد تضمن التحليم لاستفتاح الامر على التبرك . والتعظيم
لله يذكره . وأنه أدب من آداب الدين . وشعار للمسلمين . وأنه اقتصر
بالعبودية أو اعتراف بالنعمة التي هي من أجل نعمه ، وأنه ملجأ الخائف .
ومعقد المستنجد . وقد ذكر أنه قد بين هذا النوع من التضمن في كل آية
في كتابه (الجامع لعلم القرآن) .

٩ - المبالغة (١)

يصح الرماني في مدلول المبالغة ، ومعرفها بقوله : (هي الدلالة على
كبر المعنى على جهة التفسير عن أصل اللغة لتلك الاية) فالمبالغة ان تعاضل
توسيع مدلول المعنى ، واعطائه حجما أبعد . وهو يقسم المبالغة الى الوجوه
التالية :

- (١) المبالغة في الصفة ، عن طريق استعمال صيغ المبالغة المعروفة كتمسك
والمول وفعل ، وفعل ، فقد دل عن راحم الى رحمان للمبالغة .
- (٢) المبالغة عن طريق التعميم ، وترك الصيغة الخاصة الى الصيغة العامة
كقوله تعالى : (خالق كل شئ) وقول القائل : أثنى الناس ، ولعله
لا يكون أعلاه الا خمسة ، فاستكثرهم والخي العبارة عنهم .
- (٣) مبالغة لاخراج الممكن الى المستنع ، وضرب المثل به ، كقوله تعالى :
(ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط) .
- (٤) مبالغة باخراج الكلام مخرج الاخبار عن الاعظم الاكبر ، كقول القائل :
جاء الملك ، اذا جاء جبرله ، ومنه قوله تعالى : (وجاء بك والملك

صفا صفا (فجعل مجي * دلال الآيات مجيلا له على البهاغة فسي
السلام .

(٥) بهالغة باخراج الكلام مخرج الذك كقوله تعالى : (واننا اواباكم
لعلى هدى اوفى ضلال هين) ومنه : (قل ان كان للرحمن وليسد
انا اول العابدين) .

(٦) وبها لغة تكون بحذف الجواب كقوله : (ولو عرى الا وثقا على النار) -
و (لو يرى الذين ظلموا الا هون العذاب) كأنه قيل : لجا الحق .
اولعظم الامر . وكل ذلك يذهب اليه الوهم لما فيه من التفتيح ، والحذف
أبلغ من الذكر ، لان الذكر يقتصر على وجه ، والحذف يذهب فيه الوهم
الى كل وجه من وجوه التمثيل .

واضح من ذلك ان الرمانى يحدث عن البهاغة حديثا تاما ، يستدرس
مفهومها التي وردت في القرآن ، وكأنه في حديثه عنها انما كان ينظرسر
الى اول العبارة والمعنى الذي يقطن أن عركه في النفس سواء كان ذلك ضمن
طريق اللفظة المفردة أو من طريق استخدام صور بلاغية ، أو من طريق تصنيف
العبارة على شكل معين .

١- البهاغة (١)

عنه بها بهبه أن يكون دلالة وتعبيرا ، فقال : (هو الاحضار لما يظهر
به الشيء من غيره في الادراك) ، وجعله أربعة أقسام وهي : كلام ،
وحال ، وإشارة ، وعلامة . ومن الواضح أنه يستفيد من حديث الجاحظ
الذي سبق أن قسم البهاينة الى خمسة أقسام وهي : اللفظ ، والخط ، والإشارة ،
والعلة مد ، والنسبة . والكلام عند الرمانى نوحان : كلام جيد ، وكلام ردى .
والجيد ما (يظهر به تميز الشيء من غيره) وهو اللغة الفنية والتعبير الجميل
وذلك هو البهاينة . وأما الكلام المخلط والمحال والملحون فليس ببيان ، وسرد
كلام الجاحظ بأنه (ليس كل من أفهك حاجته فهو بليغ ، فيقول :) وليس

كل بيان يفهم به المراد فهو حسن من قبل أنه لا يكون على هي وفساد ، كقول
المؤادى وقد مثل عن أتان (٥٠) ونفى يرد نفس الاشارة الى سبق أن
أوردنا الجاحظ في هذا المجال . ومن هنا كان البيان مضمنا بالقسم
الحسن فقط ، ولا يصح (أن يطلق اسم بيان على مايج من الكلام ، لان
الله قد صرح البيان ، وأحد به في آياته الجسام) .

ونفى يرون بعد ذلك أن حسن البيان على مراتب ، وأطلاها مرتبة (ماجمع
أسهل الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع ، وسهّل
على اللسان ، وتقلله النفس قبل الورد ، وحتى يأتي على مقدار الحاجة
فيها هو حقه من المرتبة) وهذا هو تأليف القرآن ، لا القرآن كله في نهاية
حسن البيان . ومن الواضح أن هذا هو ما كان قد ساء قبل قليل التسلاوم
أو حسن التأليف ، ثم أوضح أن البيان في الكلام يكون بطريقتين : أن يكون
باسم أو بصفة ، أو تأليف من غير اسم للمعنى أو صفة ، كقولك : قلام نبي ،
فهذا التأليف يدل على الملك من غير اسم أو صفة ، وكقولك : قائل ، فيدل
على مذكول وكل من غير ذكر اسم أو صفة لواحد منها ، ولكن المعنى مضمّن
بالصفة المضافة . ثم يقرر كما قرر الجاحظ من قبل أن دلالة الاسماء والمضمرات
على ما هي ، لا دلالة التأليف فليس لها نهاية ، ولهذا أصبح التحدى فيها
بالمعارضة لتظهر المعجزة .

وجوه الاعجاز الاخرى (١) ، وبعد أن تحدث عن هذه الابواب العشرة للهلافة التي تكون
أحد جوانب الاعجاز في القرآن ، نفي يتحدث عن الجهات الست الاخرى التي ذكر أنها
وتشكل الجانب الثاني للاعجاز .

فأما ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشد الحاجة ، فإن وجه الاعجاز فيها أن انسانا
مثلا لو عجزت دواعيه الى شرب ما يحضرته من جهة طعمه واستحسانه لشربه وكل داع
يدعو الى طعمه ، وهو مع ذلك مكن له ، فلا يجوز ألا تقع شهوة منه حتى يموت عطشا
لغواير الدواعي على ما بينا ، فإن لم يشربه مع توفر الدواعي له دل على عجزه عنه فكذلك
توفر الدواعي الى المعارضة على القرآن لما لم تقع المعارضة دل ذلك على المعجز عنهما

يقول : (فان قال قائل : فلمل السور القصار يمكن للناس قبله : لا يجوز ذلك من قبل أن القحدى وقد وقع فيها ، فظهر المعجزتها في قوله تعالى : (قل فاتعجبوا بسورة من مثله) فلم يخص بذلك الطوال دون القصار) .

فهو في هذا المجال الى ما سبق أن أشار اليه الجاحظ من قبل ، وهو أن - العرب أشعر من المولدين وأقدر على الكلام منهم ، وهم أطبع على القول ، فهـو يجرى في سلاتهم وتتدفق به قواهم ، فإذا كان العرب - وهم على مثل هذه الحال من طوار الكعب في الفصاحة والبلاغة - قد مجزوا عن معارضة القرآن ، أو الاتيان بعطفه فلا شك أن المولدين أو غيرهم أكثر مجزاً عن ذلك . وإذا وقع المعجز على العرب فهو ثابت على غيرهم بالبداية . يقول : فان قال قائل : فلم احدثتم على الاحتجاج بمعجز العرب دون المولدين وهو عندكم معجز للجميع مع أنه يوجد للمولدين من الكلام البليغ شيء كغيره ؟ قيل : لان العرب كانت تقيم الاوزان والاعراب بالطباع وليس نفسى المولدين من تقيم الاعراب بالطباع كما تقيم الاوزان ، والعرب على البلاغة أقدر لما بيننا من فطنتهم لما لا يدطن له المولدون من إقامة الاعراب بالطباع ، فسادا مجزوا عن ذلك فالمولدون عنه أعجز (١) .

تلك هي رسالة الرمانى في اعجاز القرآن ، وقد كان واضحا فيها أنه استطاع أن يتناول آراء من تقدمه تظلا واضحا . وخاصة الجاحظ الذى يبدو تأثيره به واضحا جليا في كثير من المواضع . استفاد من حديثه عن الایجاز والتلاوم . ومن حديثه عن البلاغة والبيان . وأورد كثيرا من أمثاله ، وقد استطاع الرمانى أن يصوغ كثيرا من المسائل البلاغية في صورتها النهائية : **التكامل** . ففرض الایجاز في أكمل صورته بحيث لم ينفذ اليه أحد من الیهانيين بعد ذلك شيئا . وأضاف في مسائل التلاوم والتضمن . والتصرف اضافات جديدة الى البلاغة العربية . وقد تناول الحديث عن اعجاز القرآن تناولاً فيها أسهب فيه القول في بلاغة القرآن التى كانت عنده الوجه الاساسى في هذا الاعجاز . فتحدث عما يخص من ذلك بالمعاني . والصور الیهانية كالتشبيه والاستعارة والایجاز والمبالغة وحسن الیهان . ومرض لموسيقى القرآن وحسن ايقاعه وانسجام تأليفه ونظمه من خلال حديثه عن تلاوم الالفاظ ودقة سبكها . وقد رد - الاعجاز - كما رأينا - الى هذه الوجوه البلاغية التى تحدثنا عنها ، ونحب أن ننهيها هنا الى أن هذه الوجوه لم تهمل النظم ، ففهوم النظم داخل فيها أولا ، وهى جزء منه ، ثم ان الرمانى من ناحية ثانية قد أوضح في أكثر من موضع أنه لم يقصد

فى بابه . عرض لقوله تعالى : (ولكم فى انفسكم حياة) وقارنه بالاشد اسرى الذى هو فى نفس معناه والذى هو مستحسن مأثور عند العرب : (انفس انفى للفسوس) فرأى ان التعبير القرآنى ابلغ من اربعة وجوه : انه اكثر فى الفائدة ، واوجز فى السبارة ، وابعد من الكلف لكونه من التكرير ، واحسن تأليفا لكون حروفه . وشعر ذلك فقال : (واما كون الآية اكثر فى الفائدة فلان فيها كراما فى قولهم : (انفس انفى للفسوس) وزيادة معان حسنة منها ابانة الفسوس بذكر انفس . منها ابانة الفسوس بذكر انفس . ومنها استبعاد ما يترجمه والترجمه لحكم الله به ، واما الانجاز ففسان الذى هو نظير (انفس انفى للفسوس) قوله : (انفس انفى للفسوس) والاو اربعة عشر حرفا والافى عشرة احرف . واما الجمع عن الكفه بالتكرير الذى فيه مشقة فان فى قولهم : (انفس انفى للفسوس) تكريرا غيره ابلغ منه . وحتى كان التكرير كذلك فهو مقصود فى باب البلاغة عن اعلى طبقة ، واما الحسن بتأليف الحروف الثلاثة فهو مدرك بالحسن ، وموجود فى نطق الآية ، فان الخروج من الفاء الى اللام اعد من الخروج من اللام الى الهمزة لجمع الهمزة من اللام ، وكذلك الخروج من الصاد الى الضاد . اعد من الخروج من اللام الى الهمزة من اللام ، فاجتماع هذه الامور اثنى ذكرناها صار ابلغ واحسن وان كان قولهم بليها حسنا (١) وقارن فى باب الانجاس بين قوله تعالى (مستهزون الله يستهزئ بهم) وبين قول الشاعر :

الا لا يجهدن احد عينا فجهل فوق جهل اسبابنا

فلاحظ ان قول الشاعر حسن فى البلاغة ولكنه دون بلاغة القرآن لانه لا يؤتى بالجمع كما آذنت بلاغة القرآن ، وانما فيه الايدان مراجع اليها فقط (٢) .
- تفسير الترمذى للقرآن : وقد ذكرنا فى بداية الحديث عن الترمذى ان له تفسيراً كبيراً للقرآن معروفاً باسم (الجامع فى علم القرآن) ولكن الكتاب ضائع ولم يبق من ايها كاملاً ، وبين ايدينا منه الجزء السابع الذى شرح فيه معظم سورة آل عمران ، ونجسز عند آخرها وثلاثة اجزاء الحادى عشر سورة النساء ، وهو مخطوط مصور فى مسجد المخطوطات عن (طشقند) ومن خلال هذا الجزء نستطيع تصور الى حد ما منهج الترمذى فى تفسيره للقرآن اذا يذهب عليه الاهتمام بالجانب الخفى والمخفى عن الآيات ، فهو يشرح الفاظ الآية ويشتهد عليها بشعر وامثلة من كلام العرب ، ويتوقف عند بعض الامور الجوهرية فيناقشها ويبين الوجه فيها ، وقد يتحدث عن مناسبة الآية فيذكر ما قبله فى ذلك وقد يلم احياناً ببعض القضايا البلاغية كما فى قوله تعالى : (لله ما فى السموات وما فى الارض واتى الله ترجع الامور) حيث يلاحظ ان التكرير الحكيم .

قد أوقع المظهر موقع الضم ، ومثل الرمانى السبب فى ذلك فذكر قولين : (احدهما
 يكون كل واحد من الكلامين مكتفيا بنفسه والآخر لان المظهر فى اسم الله أفهم فى
 الذكر من الضم ، وصفة ملكه موضع تفخيم) (١) وهو لا استعمال (كان) فى قوله
 تعالى : (كنتم خير أمة أخرجت للناس) وتعالى : لم يزل : أنتم خير أمة
 وعمل ذلك بأمرين أحدهما : أنه لما كان ما يسمع من الخير فى هذه الآية التى من
 جهة الإشارة به عن الحسن فقد ذكر (كنتم) لتقدم الإشارة ، والثانى : أن دخول
 (كان) لتأكيد وقوع الامر لا محالة ، لانه بمنزلة ما كان فى الحقيقة ، على محسوس
 (واذكروا إذا كنتم قليل) وفى موضع آخر : (اذكروا قليلا فتركتم) وعلى نحو ذلك
 (وكان الله غفورا رحيفا) ويشير أحيانا الى ما بين الآيات من ترابط واحكام ومقتضى
 السياق ، فان سأل : سأل عن قوله تعالى : (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون)
 وقال : ماصلتها بالآية التى قبلها : (ان الذين كفروا ماتوا وهم كفار فن يقبل من
 احدهم ملء الارض ذهبا ولو افدى به) فالجواب أنه لما ذكر فى الآية الاولى أنه لمن
 يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افدى به ، وصل ذلك بـ لن تنالوا البر لئلا
 يوردى اعتناع غناء الفدية الى القصور فى الصدقة وما جرى مجراها من وجوه الطاعة . كما
 نجده فى أحيان أخرى يفرق بين دلالات الالفاظ المختلفة ، ويشير الى الفروق الدقيقة
 التى توجد بينها ما لا يكاد ينته اليه الا خبير بغير من الكلام ، وكأنه يشير الى
 تمييز الذكر الحكيم بهذه الناحية . ففى قوله تعالى : (فمن اقترى على الله الكذب
 من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون) يحاول أن يفرق بين الظلم والجور ، فيقول :
 (ان أصل الظلم النقصان للحق ، والجور العدول عن الحق ، ولذلك خولف بهذين
 النقصين فسميها : فية يفر الجور العدل ، وهو العدول بالفعل الى الحق ، ونقص
 الظلم الانصاف وهو اعطاء الحق على التمام) .

وتلح فى هذا الجزء المتبقى لدينا من التفسير من آثار الاعتزال ظاهرة التأويل
 وصرف الآية التى تخالف المعتقد الاعتزالى عن ظاهرها . وقد مر بنا فى رسالة التفسير
 محاولة من الرمانى لتطويع البلاغة لخدمة الاعتزال ، حينما عرض لقوله تعالى : (وجاء
 ربه والملك صفا صفا) فقد ذلك من باب البالغة فى القول ، وأول مجىء اللسان
 بمجىء آياته ودلائله وذلك تطبيقا لمبدأ التوحيد عند المعتزلة الذى لا يجيز طس
 الخالق الالهاب والمجىء والحلول ، ومثل ذلك أول قوله تعالى : (فأتى الله
 بنينهم من القواعد) بأن الذى أتاهم هو عظيم بأمره (٢) . ونجدها هنا فى كتاب

١ - المخطوط غير مفهرس ولذلك لم نستطع أن نضع أرقام الصفحات التى نلنا فيها .

٢ - النكست : ١٠٥

(الجامع في علم القرآن) مثل هذه المحاولة في تأويل ما يخالف الاعتزال وصفه حسن وجوهه ، فقله تعالى : (والله محيط بما تعملون) يمكن أن تشتت منه رائحة مشاهبة الله للأجسام ، ولذلك نجد الرماني حرصا على التنزيه المطلق في مبدأ التوحيد يبعد الى نفي الاحاطة الحقيقية عن الله ، وجعلها من باب المجاز ، وسأل (هل يوصف الله بأنه محيط حقيقة أو مجازا ؟ قال أبو علي : مجاز . لان المحيط بالشئ هو الطيف به من هو اليه ، وهذا من صفة الاجسام ، وانما حقيقته أنسه بقاقداره عليه وطمه به قد حصره من جميع جهاته كما يحصر المحيط به وهو لا يفهم معناه الا بتقدير أصله) ونلمح في شرحه لقله تعالى : (ولعلكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) أثرا لنظرية الحسن والايح الذاتيين عند المعتزلة . (اذ يقول : (فأما المنكر فهو القبح لانكار العقل له) . كما نجده كلما وردت آية تؤيد الاعتزال اتخذ منها مجالا لتأكيد مذهبه والرد على خصومه ومخالفيه فهو يتوقف عند قوله تعالى : (وما الله يريد ظلما للعالمين) ويقول : (هل في الآية حجة على المجبرة ؟ الجواب : نعم . من جهة التقى لارادة الظلم . فلو أراد ظلم بعضهم لمحض لان قد أراد ظلمهم . وكذلك لو أراد ظلم الانسكان لغيره لجاز أن يريد أن يظلمه هو لانه لا فرق بينهما في القبح) .

وقد دج الرماني في تفسيره أنه بعد أن يورد الآية ويشرحها يعقب عليها بذكر العمرة منها والقائدة التي تضمنتها ، على شاكلة شرحه لقله تعالى : (واحصوا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء ، فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخوانا) فقد قال في أعقاب الشرح : (وقد تضمنت الآية النهي عن التفرق باختلاف الكلمة الى الاجتماع على الحق الذي هو وجه الحكمة ، والاستعانة على ذلك بحبل الله والتذكر لنعمه) . وقد سبق أن مر معنا حينما تحدثنا عن التضمين في رسالة التكت في اعجاز القرآن اشارة الرماني الى هذا النوع من التضمين في اعقاب كل آية .

بعض آراء الرماني النقدية . وللرماني بعد ذلك بعض الآراء اللغوية والميلانية المتفرقة التي استطعن أن نعرض عليها . من ذلك مثلا حديثه عن أغراض الشعر ، وهي عنده خمسة . نقل عنه ابن رشيق أنه قال : (ان ما تجرى عليه أغراض الشعر خمسة : والنسب والندج ، والهجاء ، والفخر ، والوصف ، ويدخل التشبيه والاستعارة في باب الوصف (٩) ولعله في ذلك يرد على قدامه بن جعفر الذي كان قد أدخل التشبيه في أغراض الشعر وجعله قسما مستقلا برأسه ، ولكن تفسير الرماني لهذا لم يعجب أيضا حازم القرطاجني

الذي رد القولين بما يقوله (وهذه التضمينات كلها غير صحيحة لكون كل قسم منها لا يخلو من أن يكون فيه تعرا أو تعقير) . وإلى جانب أن أساليب الأغراض التضمينية أربعة هي (التباين والتضاد ، والتضاد والتضاد ، والتضاد والتضاد ، والتضاد والتضاد) .

وكيف الرمانى النعوى في القول ، ويحذر للاساليب التي يمكن أن يعمد إليها وجه الكلام ويقع فيه الاشكال والتعقير ، وهذه الاساليب هي ثلاثة وهي : التعقير عن الاساليب ، الكلام القويب الطبيعي لاجل ، الكلام يتقدم أو تأخير أو ما أشبه ذلك والثاني سلوك الطويل الامد وهم الثاني للقاء من قرب ، والثالث انقطاع التعقير باستعمال القاطع من جعل أكثر من وجه ، وتترك في أكثر من دالة . وتربط خلاطسي ذلك قبل التمهيد في .

ولمصلحة في الاساليب الثلاثة : ليواسد حتى أبوه يمارسه

وتكراته جميعا لاساليب الثلاثة وهي يشرحها قال : (قال التعقير عن الاساليب هو التعقير لان التعقير يخلط في الأسس حتى يتركها الأسس أبواه أبوه) . والتضاد بالتضاد من هذا الملك والضعف هو ليواسد من همام خال همام بين هذا الضعف وأما سلوك الطويل الامد قوله : (ليواسد أبوه) وكان وجهه أن يقول : (هذا وأما التعقير قوله : (حتى يمارسه) لان لفظا (حتى) تشترك فيها التوبة والتعقير من سائر الحيوان الضعف بالحياة وإذا تعقير لبيات المعاني رأيتها لا تخفى عن عسله الاساليب الثلاثة (١٢) .

وأهم الرمانى - كما هو حال السعرة جميعا - بموضوحات الخبر والانتقاء ، فهذه بين التعجب والابهام ، وقال (المطلوب في التعجب والابهام ، لان من شأن التباس أن يعمدوا ما لم يعرف فيه ، فكيف استقيم السبب كان التعجب أحسن . قال : (السبب التعجب انما هو للمعنى الخفى فيه ، والمعنى الدال عليه تسمى تعبيرا مجازا (١٣)) وهكذا يتحدث الرمانى عن الامر النفسى للتعجب ، ويوطئ بين الصيغ وشعر التضمين وأحساجه .

هذه هي أراء البلاغة والنقد التي اعطىها الوقوع عليها ، وسفرى فيها تعقير من حديث أن الرمانى قد ترك أثرا كبيرا فيمن جاء بعده من البلاغيين والنقاد ، وكثر الذين نظروا فيه ، واهتموا بتفسيراته . ولكن بعض النقاد أيضا قد حاججه وأهملوه على كثرة العيوب والتضمينات هذه .

- ١ - شهاب البلاغة : ٢٤١
- ٢ - معترك الاقران : ٤٢٢/١

٢ - العدد : ٢٦٧/٢ ، وانظر فهرسنا

أبو عبد الميرزاني (ت : ١٢٨٤ هـ)

والميرزاني أحد النقاد المعترلة، وهو محمد بن عمران. قال الحقيقي : كان مذهبه الاعتزال، وكان **مؤلف الخطيب** ليس بكتاب، وأكثر ما عيب عليه المذهب، وروايته بالاجازة... وهو أخو **مؤرخ أديب** فاضله من خراسان، وولده، ورواه **بينداد** : ويبدو أنه كان غزير العلم والمعرفة حتى قالوا عنه : أنه **باحظ زمانه** (١). والميرزاني اهتمامات واسعة بالشعر والنقد وأخبار الأدب والأدباء، وله في ذلك مؤلفات كثيرة. فمن مؤلفاته التي اهتم فيها بأخبار الشعراء كتاب **(معجم الشعراء)** الذي ذكر فيه الشعراء على حروف المعجم. وكتاب أخبار الشعراء المشهورين والكثيرين من المحدثين وأصحابهم وأزمانهم وأطباقهم من يرد وآخرهم ابن المعقر، وكتاب **(أخبار أبي تمام)** وكتاب **(أخبار عبد الصمد بن المعدل)** وكتاب **(المفيد)** في أخبار الشعراء وأحوالهم في الجاهلية والإسلام ودياناتهم ونظمهم. وكتاب **(الموسيق)** في أخبار الشعراء الجاهليين والمخضرمين والاسلاميين على طبقاتهم. وكتاب **(الرهاسف)** في أخبار المعتمدين من الشعراء الجاهليين والمخضرمين والاسلاميين والمحدثين. كما ينصف الميرزاني كتابا في بعض الموضوعات الشعبية منها كتاب **(الأنوار والانتار)** فيها قيل في السوء والنميمة وجميع الأنوار من الشعر. وكتاب **(الزهد)** وكتاب **(الشباب والشيب)** وكتاب **(المرواني)** وله كتب أخرى في نقد الشعر والشعراء منها **(كتاب الشعر)** وهو جامع لفضائله، وذكر مواطنه وأوزانه ووزنه وأجاسه وضمومه ومخاطبه وأدب قائله وفضله. وهناك **(كتاب المنحولة ومسروقة وغير ذلك)** وكتاب **(الموشح)** فيمينا أنكره بعض العلماء على بعض الشعراء. بن كسر ولحن وجوب الشعر.

ومن الواضح من خلال هذا العرض لمؤلفات الميرزاني أن اهتمامه بالشعر وفنانيه وأسبويه كان واسعا، فقد ضرب في الحديث عنه في أنطاشتي من الأبحاث، ولكن ما يؤسف له أن هذه المؤلفات قد ضاعت ولم يبق لها منها إلا كتاب **الموشح** وكتاب **معجم الشعراء**، ولو وصلت اليها جميعها أو كثرة منها لاستطعنا أن نكون عن الميرزاني صورة متكاملة أو شبهها خاصة وأن مؤلفاته من الكثرة بحيث جعل دالة صفة على شدة اهتمامه بالنقد والشعر وفنانياته. وعلى العموم فإننا لاستطيع الآن أن نكون رأينا عن الميرزاني إلا من خلال ما تبقى لدينا من مؤلفاته، وهي عمل على أنه كان من ذهنية اللخوين والنحويين على الرغم من أنه ناقد معتزلي، وقد كنا نتوقع أن يكون أكثر تحريما وانفتاحا في النظرة من هذه الطائفة المحافظة من النقاد. وهذا يدعونا الى ملاحظة سوف نتوسع في الحديث عنها ونحن ندرى منهج المعترلة

وخصا غنهم في البحث ، وهي أن المدرسة الاعترالية مدرسة كلامية دينية أكثر منها مدرسة
 أدبية أو نقدية ومن هنا فإنه يمكننا القول : أن آثار المرزباني لا يهد ولا حين يعالج القاصد
 الممترلي مسألة دينية أو كلامية ، وأما فيما عدا ذلك فإن هذا الأثر لم يكن يدور واضحاً ،
 بل قد لا يكون له أثر عند بعض النقاد كما هو الشأن خلافاً للمرياني الذي تحدث عنه ،
 أو عند صاحب بن عباد الذي سند من رسالته (الكشف عن مساوي المتقي) بعد قليل .
 فأما ما حقق لدينا من آثار المرزباني النقدية فهو كتابه (معجم الشعراء) وكتاب (الموشح)
 فأما معجم الشعراء فهو كتاب في ترجمة الشعراء ، رتبها ترتيباً حسب أحرف الهجاء ،
 ولكنه ابتداءً مباشرة بحرف العين من اسمه (عرو) من الشعراء ثم من اسمه (عيسر)
 ثم (عاره) ثم (عدي) دون ملاحظة غاية معينة ، وهذا الترتيب ، ثم ينتقل إلى حساب
 الفاء فيذكر (فواسي) و (فضالة) ثم باب خاص لهن اسمه (الذفل) . . . وبعد أي ينتهي
 إلى الآخر عند حرف (اليا) يخصص في نهاية الكتاب باباً يسمى (باب ذكر من غلبت
 كهن على اسمه) وقبل في ذلك : (من الشعراء المجهولين والأقواب المشهورين من لسم
 يقع الينا اسمه ، وقد أثبت أحبارهم وأشعارهم في الكتاب البند ، وتقتصر في هذا الموضع
 على ذكر كتابهم وقبائلهم ، وسبقهم على حروف الهجاء) (١) . . . هؤلاء الذين ما فهمهم
 هاهنا : أبو أراكة الهذلي ، وأبو بكر بن عبد الرحمن الزمري . . . وغير ذلك من أسما . . .
 مضمومة لا يكاد المرء يعرفها شيئاً . . . وليس في الكتاب دراسة نقدية أو تعليق أو تطبيع
 هي لشعر هذا الشاعر أو ذاك ولكنه تعريف سريع ومترجمة فارسية موجزة له ، تحدثت عن اسمه
 ولقبه وعشيرته ، وقد سبق المرزباني شيئاً من أشعاره ههنا ما استحسن له دون تعليق أو
 نقد ، ولكن قيمة الكتاب بعد ذلك أن فيه ترجمة لعدد كبير جداً من الشعراء العسريين
 المشهورين الذين لا يكاد المرء يعرف عنهم شيئاً قبل لعله لا يجد أسماهم في أي كتاب آخر .
 وأما كتاب المرزباني الآخر الموجود بين أيدينا فهو كتاب (الموشح) وهو في (تأخذ العلماء
 على الشعراء في عدة أنواع من الشعر) وهو ينقسم بالعلماء هاهنا طائفة اللحن والنموس ،
 فالكتاب من هذه الناحية مثل لمنهج هؤلاء في تلك الشعراء واستمدق تشبي . . . وكاد
 يكون على المرزباني في كتاب الموشح جمعا وفهما لملاحظات هذه الطائفة من النفساء
 حيل الشعر ، وهي ملاحظات تهتم بطرفة الشعر ولحنه والأصل الغرض في النحو والعروض
 والمهادي التي تعرف عليها في تقدير الأدب .
 وقد قسم المرزباني كتابه إلى أبواب ابتداءً بباب أمان فيه عن بعض عيوب العروض والقافية

التي أخذت على الشعراء كالسناد والايضا والافوا والاكتاف ثم مضى يتحدث عن عيوب
الشعراء واتيح في ذلك التقسيم الزمني ، فتحدث أولا عن عيوب الشعراء الجاهليين
وقد استعرض هذه العيوب أولا من خلال الشعراء فكان يذكر كل شاعر واصف مسن
شعره ، كما في القيس والناخبة اللخمي وطرفة بن العبد وشمر بن أبي خان وحسان
بن ثابت وأوس بن حجر ثم حاول أن يصنف عيوب هؤلاء الجاهليين الى موضوعات
فتحدث عن بعض عيوب الوزن كالتمطيط والزخاف ، وبعض عيوب المعاني كفساد التقسيم
وفساد المقابلات ، وعن بعض عيوب اختلاف اللفظ والوزن ، وعن بعض عيوب اختلاف المعنى
والوزن معا ، ونقل ذلك كله عن حماد بن جعفر ونقل جزءا آخر من عيوب الشعراء عن
ابن طباطبا في كتابه عيار الشعر ، ومن هذه العيوب التشبيهات البعيدة ، أو الغلصو
وبعض الالبيات التي قصر فيها اصطحابها في اللفظ أو في المعنى ، أو فيها جأ من الالبيات
مستكره الالفاظ تلحق المعاني ، أو ما كان شعرا بعيدا ، أو فيها لجأ فيه الشاعر
الى ضرورة من الضواير ، ومضى يعدد بعضا من هذه الضواير ويتحدث عنها ، ويسوق

الأمثلة عليها موضحا ، ما كان منها مستقبيا وما كان مسوقا مقولا . ثم انتقل بعد ذلك الى الشعراء
الاسلاميين ، فتحدث عما عيب من أشعارهم ، واستعرضهم شاعرا شاعرا ، وهدد طائفة كبيرة
منهم كالفرزدق وجبير والاخلط وكثير والرأي النعمي والقاضي رضى الربة ، ثم حسا
ها هنا أيضا أن يصنف عيوب هؤلاء الى مجموعة من الموضوعات ثم انتقل بعد ذلك الى الحديث
عن عيوب الشعراء المحدثين كشار ومروان بن أبي حفصة وأبي العتاهية وأبي نواس ومسلم
بن الوليد والعباس بن الأحنف وأبي تمام والمهتري ، وانتهى بآراء الرومي . وقد أطال
الوقوف عند طائفة من هؤلاء المحدثين من تار الجدل والخلاف حول شعرهم كابن نواس
وأبي تمام والمهتري . وراح يحرض ما أخذ العلماء والنقاد عليهم كالهرج وابن المعسر
وابن طباطبا . وقد بدا في حديثه عن هؤلاء المحدثين مثالا لآراء اللغويين والنحويين
من كانوا يفضلون الشعر القديم ، ويغضون من قدر المحدث . ثم ختم الموزاني كتاب الموشح
بباب آتي فيه بما جأ في ذم الشعر الردي ، وراح ينقل عن العلماء كثيرا من الاقوال في ذلك .
وأما المآخذ التي عرضها الموزاني في كتابه فيمكن ارجاعها بصورة عامة الى مآخذ تنعكس
بالمعاني وأخرى تنحل بالشكل والاسلوب والأداة اللغوية التي تستعمل في التعبير
فمن عيوب المعاني الخطأ فيها وعدم اصابة الغرض منها . وقد عابوا على القيس :

لها ذنب مثل ذيل الحروس تند به فرجهما من ديسر

وقالوا : ذلي الغرور مجرور ولا يجب أن يكون فليكن الغرور طويلا مجرورا ولا تصيرا والصواب قوله :
 ضليح إذا استمرت مد فرجة

هذا في معنى الأرض ليس بأغل (١)

ومن عيوب المعاني أن تكون وذلة بعيدة عن الشرف والرفعة والسمو ^(٢) عاب أبو عمرو
 المطمئن لأنه ألي من دعا إلى البطل ^(٣) لا يعتمد على المعاني الأخلاقية النبيلة ، ويجب
 على امرئ القيم والغرور لما فيه من تعبر وفحش . ومن عيوب المعاني المبالغة والتزبد
 فقد كان المهملون من ربيعة معيها بذلك . كقولهم :

فولا الريح أسبح أهل حجر

ضليح البهيض تفرج بالذبح

وقالوا : كان منزله على شاطئ الفرات من أرض الشام وحجر هي اليامة . ومن العيوب في المعاني
 عدم تشاكلها والقوام أجرائها ، كقول طرفة :

ولست بحلل القلاع مضافية

ولكن متى يمتد الغوم أريد

فالمصراع الثاني فهو مشاكلي للآخر ^(٤)

ومن أمثلة التآخذ التي تتعلق بالأسلوب والأداة التعهية اللحن أو الخطأ في اللغة . كان
 المهدي سئل : كان أبو نواس لحاة . فمن ذلك قوله :

فما ضرنا ألا تكون لجبريل ولا المزي كعب ولا لفراد

لحن في تخفيف يا النسب في قوله : (المزي) في حشو الشعر وإنما يجوز هذا ونحوه
 في القوافي . ومن هذا الاضطراب اللغوي في التعبير القديم والتأخير دون مسوغ .
 كقول النابغة الجعفي :

وشعلت بياض بأكتر من سب

في التماسيح من الصباح الأولى

يريد : من التماسيح الأولى من الصباح ، فقد تم وأخر . ومن التآخذ الأسلوبية استعمال العوشى
 الغريب من الألفاظ . وكان أبو تمام مستكر من استعمال ذلك في شعره ، فعيب به أشعر
 الحبيب ، وقد أورد المزياني كثيرا ما استفتح من الغريب هذه . ^(٥) ومن التآخذ الشكلية
 رداة المطلق ، وهم العناية بفتح القصيدة . قال ابن طباطبا : ينشئ الشاعر أن يحتشد
 في أشعاره ويفتح أقواله ما يتطوره أو يستجنى من الكلام والمخاطبات ، مثل قول الأضي :
 ما بال عنك منها البا ينسكب
 كأنه من كل مشربة سرب

- ١ - الموشح : ٣٩
- ٢ - الموشح : ١٨١ - ٤١
- ٣ - الموشح : ٧٣
- ٤ - الموشح : ٩٣
- ٥ - الموشح : ٧٢
- ٦ - الموشح : ١٠٩
- ٧ - الموشح : ١٠٦
- ٨ - الموشح : ١١٤
- ٩ - الموشح : ٤٧٦

ومن المآخذ الشككية التي تتعلق بالخيال والعصور فحتم الاستغارة بعدم مواعاة
التاسيب والتلاوم من أجزاءها كقول أورين جيسر :

وذا ت هدم غار نواشرها صحت بالما تولبا جدل

فقد افحش في الاستغارة بأن سى الصبي تولبا : وشو له الحمار
ومن عيوب الشعر التي أوردها النزياني في الموشح السروقات : ولكنه لم يتوقف عند حسابها
طويلا لأنه قد أتى بكثير منها في (كتاب الشعر) وهي عند من عيوب الشعر () وخاصة
إذا قهر قتل السارق عن مدي المسروق () وقد أورده قبل الأصمعي الذي اتهم الفريز في
بالسرقة ، وفضل عليه جبروا : ذكر أن تسعة أعشار شعر الفريز في سرقة : وأما جبروا فأنط
سرق نصف بيت : ورد عليه بقوله : (وهذا تطاول شديد من الأصمعي ، وقيل على الذي
لهجاء باهلة . وانظروا نشك أن الفريز قد أغار على بعض الشعراء في أبيات معوجة حسنة
فأما أن نطلق أن تسعة أعشار شعره سرقة فهذا مطال . وعلى أن جبروا : سرق كثيرا
من معاني الفريز وقد ذكرنا ذلك في أخبار الفريز () .

ذلك هو كتاب الموشح ومجل سريح للمآخذ التي وردت فيه . ومن الواضح أن النزياني كان
فيه جامعا مصنعا وهما مرتبا أكثر منه مبتكرا مهدا أو صاحب آراء نقدية خاصة . فنحن من
قلنا نجد له ملاحظة قيمة ذات قيمة خطيرة . وعلى أن للكتاب - ولا شك - أهمية عظيمة في
مجال الدراسات النقدية . ذلك أنه يفتح بين أيدينا صورة واضحة لتلك اللغويات
والنحويين حتى نهاية القرن الثالث الهجري . ونضم بين دفتيه مادة غنية جدا من
الملاحظات والآراء النقدية المهمة مرتبة ترتيبا متناسقا سليما . وهو كتاب أساسي ومصدر
كبير لكل دارس تلك العريق القديم .

١ - الموشح : ٨٨

٢ - الموشح : ١

٣ - الموشح : ١٦٨

الصاحب بن عباد (٢٢٦ هـ - ٣٨٥ هـ)

هو أبو القاسم اسماعيل بن أبي الحسن ، أخذ الادب عن أحمد بن فارس اللغوي وقد كان رجل سياسة وأدب ، فهو أول من لقب بالصاحب من الوزراء ، واجتمع في مجلسه من الشعراء ما لم يجتمع بعده غيره . ومن مؤلفات الصاحب كتاب في اللغة سماه (المحيط) وكتاب (الامانة) يذكر فيه فضائل علي و (كتاب أسماء الله تعالى وصفاته) وكتاب (الكشف عن مساوي المتنبي) (١) كما ذكر ياقوت أن الصاحب قد (صنف كتابا في أحكام القرآن ، نصر فيه الاعتزال . وجود فيه (٢)) . ولكن هذا الكتاب مفقود ولا نعرف عنه شيئا حتى نحكم على مذهب الصاحب في تفسير القرآن . وما لدينا من آرائه في النقد والبلاغة كتابه في الكشف عن مساوي المتنبي . وهو لم يولد في هذا القرن ، كان من وحى الخصومة النقدية التي ثارت حول مذهب المتنبي في القرن الرابع . فقد ظهر المتنبي في هذا القرن ، وهو شخصية طاغية جبارة ، فعلا الدنيا وشغل الناس . ظهر المتنبي في هذا القرن ، وما لبث هذا الشعر أن أصبح موضوع حركة نقدية شبيهة بتلك الحركة التي نشأت من قبل حول مذهب أبي تمام . وانشغل النقاد بها ردحا طويلا من الزمن على أن الذي لا شك فيه أن الحركة النقدية حول أبي تمام تختلف كثيرا عن الحركة النقدية حول المتنبي ، فقد كانت هذه الاولى أكثر غنى فنيا ، وأعظم فائدة ، وأصود محصولا على النقد الادبي . وذلك أنها كانت في أغلب الاحيان حركة فنية محضنة عرضت لمذهب أبي تمام من جميع جوانبه بدق وصق ، واستقصت كثيرا من غناصيره ومقوماته . هيئت ما في هذا المذهب الذي عرف به أبو تمام من محاسن وسيئات ، ومن فضائل وسقطات ، وأرجعت هذا المذهب الى أصوله وجذوره الاولى . أما الحركة النقدية حول المتنبي فلم تكن بصورة عامة على مثل هذا الفنى . وذلك أن الدافع الى هذه الحركة في أغلب الاحيان كان العداء الشديد لشخصية الشاعر ، ومحاولة محطيمه بكل الوسائل ، أو التحصن له ومحاولة إبعاده عن المزالق والشبهات ، وكلتا هاتين الوجهتين يمكن أن تبعد عن النقد الدقة والموضوعية ، وروح العمق والاستقصاء والتحليل ، وتجعله أحيانا أشبه بعبارات الثناء والتفريظ أو اللوم والتعريب . انصف الى ذلك أن الخصومة حول أبي تمام كانت خصومه حول شاعر ردى مذهب محدد واضح . وقد أدرك النقاد طبيعة هذا المذهب وأبعاده وغناصيره

١ - انظر في ترجمة الصاحب وفيات الاعيان : ٢٠٨/١ ، ونبذة الذهر : ١١١/٣ ،
وانباء الهمام : ٢٠١/١ ، ومعجم الادباء : ١٧٢/١٦
٢ - معجم الادباء : ١٧٢/١٦

الاولى رأى فيه كثير منهم افسادا للشعر ، وخروجاً به على طرائق الشعر العربى القديم ، وأما المتنبي فلم يسر على مذهب معين ، ولم يحاك احداً من الشعراء أو يقلده تقليداً تاماً ، وإنما اجتمعت فى شعره كثير من خصائص الشعر العربى القديم والشعر الحديث . وكان شعره فى ذلك كله أصداً لحياته ونفحات نفسه . ولم يستطع النقاد الذين تحدثوا عن المتنبي فى غالب الاحيان أن يفهموا مذهبه أو يدركوا أبعاد الحقيقة فاكثف انصاره مثلاً ((اما بتصوير الاعجاب الشديد ، أو تفسير المعانى ، أو الدوران حول حسن الابتداء وحسن التخلص وما أشبه من الامور الشكلية ((وكان هجوم الخصوم ((فى أكثره هجوماً على المتنبي الانسان من خلال الشعر (١) أما شعر المتنبي فقد جمع فى حقيقته بين القديم والحديث ، واستطاع أن يخرج ذلك كله مزجاً قوياً ، يفرج شعراً فيه الكثير من الروعة والجمال ، فهو فى بلوى المعانى كأبى تمام غواص عليها ، يعنى بأمرها ، ويجهد نفسه أن يأتى بالجديد المبتدع منها . وقد أدخل الى هذه المعانى — كما فعل أبو تمام — من قبله — كثيراً من ثمرات معرفته وثقافته . فمزجها بالفلسفة والمنطق ، وما اطلع عليه معارف المتصوفة والشيعة ولكن المتنبي كان فى بعض الاحيان جريئاً على اللغة يحترض طريقها ، ويشتق فيها تصرف سيطرة واستبداد ، فقد تعدت اللغة على يديه تعقيداً شديداً بما كان يتكلف لها من الشوارد والشواذ ليستطيع التعبير عن الاغراض الفلسفية الدقيقة والاحاطة بهذه الانواع من المعارف التى لم يسبق للشعر العربى أن ألم بها . وهو يبعد أحياناً فى الاستعارة حتى تنبهم العلاقة بين المشبه والمشبّه به . صدم شعر المتنبي الاذواق بجراته — كما قلنا — على اللغة ، وبمبالغاته الشديدة التى تصل أحياناً الى حد الاحالة . وما ينتقله من هذه الآراء الفلسفية والمعارات المتلفة يعتمد عليها من أصحاب النحل والعقائد . فيتعد الشعر على يديه — ويستحيل مادة جافة تحتاج الى غوص واستنباط . ولو وقف الامر عند هذا لكان الخطب ، ولكن المتنبي يصدىم الاذواق أيضاً بشخصه . فهو انسان متعاطف مشامخ على حد كبير من الصلف والفرور يستهين بكثير من الناس ولا يقيم لهم وزناً . وهو معتد بشعره يكاد يجعله ، وحى الآلهة . ومن هنا كانت الخصومة حول المتنبي مزوجة بخصومة حول شعره ، وخصومة حول شخصه . وانطلاقاً من هذا نستطيع أن نفهم طبيعة الخصومة بين المتنبي وبين صاحب بن عباد الذى نتحدث عنه .

فقد كان صاحب بطمح حين غادر القس بنخداد متوجها الى السرى ان يمدحه ولكن
القس لم يات له ولم يقم له وزنا ، فامتلأت نفس صاحب بهذا وأراد ان يمار لهما
قائل رسالت في الكشف عن مساوي القس فكلها عن هذا الحق الكبر . قل القائل
ثم ان ابا الطيب اعطى اللب جلا ومطارق بنخداد متوجها الى حضرة أبي الفضل
بن الصمد مواعدا للملبس الوزر فرد أرجان ، وأحد سيرة ، فحكى ان صاحب
أبا القاسم طمح في زيارة القس اياه بأصهبان ، وأجواء سيرة معقود به بن رؤسها
الزبان ، وهو ان ذاك شاب وحاله حيلة ، ولم يكن استوفى ، فركب اليه بالاطف لمسى
استداعه . . . فلم يقم له القس وزنا . . . وأخذ صاحب غرضا برشفه يساهم الوقع
يتمتع عليه سطة في شعره وهفواته ، فمضى عليه سيرة ، وهو أرف القاسم حسنا
وأحفظهم لها ، وأكرمهم استعمالا اياهما ونشلاهما في ماضواته .

وهكذا كانت العداوة الشخصية روا ، فليف صاحب لرسالت بهن تعداد لمساوي
شعر القس وسقطه بهن هزلية ساخرة . وسقط الآن ان نلم بالاراء النقدية السيرة
عنفتها رسالة صاحب .

١ - وطى الصاحب الى النزاهة في النقد ، ولا يضاف في الحكم ، ولا يعتمد من تحكيمهم
الاراء الشخصية في الحكم على شاعر معين ، وذلك ان « الهوى مركب بهوى صاحبه
وظهر بهوى واكده ، والقاس على اختلاف وتباين أصنافهم يتفقون على ان تغليب الاراء وطمس
أعين الاراء ، وان المثل عن الحق بهم سهل المدي . »
٢ - احتواء اراء الخوا في النقد ، والرجوع الى أقوالهم في الحكم ، ولا يبان بالتخصيص
في المتن ، وان لكل طم رجاله المخصصين ، وهو رأي كان قد تحدث عنه من قبل ابن سلام
« **الجاهل** » ، وقد سماه هنا عبارة الجاحظ المعروفة « طلب طم الشعر هسهسه
الاصحى فوجد لا يحسن الا غيره ، فرجعت الى الاخص فوجد لا يقن الا اعراسه ،
فمطقت على أبي عبيد فوجد لا يقن الا طاعيل بالانخار ، وتعلق بالانام والانساء به
فلم أظفر بها أدت الا عند أدباء الكتاب » ولا يقن بحياة الجاحظ هذه ، والقاسم
قال : « وفي هذا النمط ما حدثني به محمد بن يوسف الحطاب ، قل : حضرة صاحب
عبد الله بن عبد الله بن طاهر وقد حضره الجعري ، فقال : يا أبا عباد ، أسلم أشعر
أم أبو نواس ؟ فقال : أبو نواس . فقال له عبد الله ، ان أحد بن يحيى تغلب لا يوافقك

في هذا . فقال : أيها الوزير ليس هذا من علم ثعلب واضرابه ممن يحفظ الشعر ولا يقوله ، فانما يعرف الشعر من دفع الى مضايقة . فقال : وريت بك رتادي يا أيها عماده . ان حكمتك في عيبك أبي نواس ومسلم وافق حكم أبي نواس فمسي صبه جبريل والفرزدق ، فانه مثل عنهما ، فضل جريرا ، ففعل له : ان أيها عبده لا يوافقك على هذا ، فقال : ليس هذا من علم أبي عبده ، فانما يعرفه من دفع الى مضايقة الشعر ^(١))) وهذا ينضم صاحب الى قائمة القائلين بالتخصيص في النقد .

٢ - وموقفه من السرة يشهد موقف الحافظ وكثير من النقاد قبله ، فهو لا يراها من كبير عيوب الشاعر ، لانه لا يكاد يعثر فيها أحد من شعراء الجاهلية والاسلام ، يقول : ((فاما السرة فما يعاب بها ، لاتفاق شعر الجاهلية والاسلام عليها ^(٢))) .

ولكن صاحب في هذا المجال يلفق تهمة ينسبها للمتنبي ، فيزعم أنه يغير على شعر المحدثين المشهورين كابن تمام والبحتري وغيرهما ، فيسرق معانيهم ، وضمها شعره ، ثم ينكر ذلك . بل ينكسر معرفته بهم أو سماعة عنهم ، ولا يعثر مصدر هذه التهمة في تهمة غير معقولة أولا لانه لا أحد يصدق أن ينكر أبو الطيب . يقول بعد الفقرة السابقة : ((ولكن يعاب ان كان يأخذ من الشعراء المحدثين كالبحراني وغيره جمل المعاني ثم يقول : لا أعرفهم ، ولم أسمع بهم ، ثم ينشد أشعارهم فيقول : هذا شعر عليه أثر التوليد ^(٣))) ويقول في موضع آخر من الرسالة : ((يلفني أنه كان اذا أنشد شعرا أبي تمام قال : هذا نسج مهلهل ، وشعر مولد ، وما أعرف طائفيكم هذا ، وهو دائب يسرق منه ، ويأخذ عنه ، ثم يخسرج ما يسرقه في أقبح معرف كخريد ، ألبست عجا ، وعروس جلبيت في مسح ، ولو أتى على افراد سرقاته لاطلت في هذا الباب ، ولكنه عارض في هذا الكلام ^(٤))) وانطلاقا من هذا الصمد الذي ذكره عن عدم أهمية السرة نراه لم يشرف في الرسالة الى شيء من سرقات المتنبي ، ولم يشغل نفسه بتخريجها ، أو الحديث عنها .

٤ - وأما عيوب المتنبي التي تحدث عنها صاحب في رسالته فهي :

أ - تفاوت شعره : فقد اقترن فيه الجيد بالردى ، وتجاوز الحسن مع القبح . ويرى صاحب أن ذلك ليس على نطاق القصيدة فقط أو الابيات والابيات منها ، ولكنه يرد على نطاق البيت الواحد . يقول :

١ - الكشف : ٤ ٢ - الكشف : ٢٣ ٣ - الكشف : ١٢٥

٤ - الكشف : ٢٤٣

((لا دليل أدل على تفاوت الطبع من جمع الاحسان والاساءة في بيت وكقوله :
 (هلمت على الظلال ان لم أقف بها) وهذا لَكُمْ مستقيم لو لم يحافيه ومعناه
 بقوله : (وقوف شحيح ضاع في القرى مظانة) ثم يعقب عليه بهذا التفسير
 الانطباعي : ((فان الكلام اذا استشف جيداً ووسطه ، ورد فيه كان
 هذا الكلام من أرذل ما يقع بصبيان الشعراء ولقد ان الاديها ، وأعجب من هذا
 هجوم على بابتعد تداوله الالسة ، وتناولته القلائع ، وأخوته الطبع
 باسماء بعد ما : سقوط لفظ ، وشبهاً معنى . فليت شعري مالذي أعجبته
 من هذا النظم ، وراقه من هذا السبك ، لولا اضطراب بالنقد وأعجبنا
 بالنفس (١) .

ب- المتنبى يلجأ الى استعمال الالفاظ الغريبة ، ويتناصح بالالفاظ الفاسدة
 الدابة ، ((حتى كلفه وليد خبا ، أوغذى لهن ، ولم يظا الحضر ، ولم
 يعرف المدر ، فمن ذلك قوله :
 أنظمه التوليب قبل فطامه ، وأكله قبل البلوغ الى الاكل

وتولسه .

وعند ذلك حلوا البنين طس الصبا فلا تحسني قلت ما قلت من جهل
 وخلق ظفلا : ما زلتا نعجب من قول أبي تمام : (لا تنسقي ماء الملام)
 فخطب حلوا البنين . . . (٥)) ولا يكتفى باللجوء الى الغريب ، ولكنه فسق
 ذلك يدخل بعض مصطلحات التصوف والفاظ أهل التحل في شعره ، مما
 يحقد هذا الشعر ، ويصد بالغموض والابهام . كقوله :
 نحن من ضايق الزمان له فيـــــــــــــــــم مخرجاته قهرك الابهام
 الذي هو () بيت رقية المغرب أقرب الى الافهام منه . والذي لو توسع
 قوله : (له فيك) في عبارات الجنود والشبلى لتنازحه التصوف وهسرا
 طويلا (٣) ولقد يبلغ التعقيد في بعض شعر المتنبى أحيانا أن يفقد
 دلالة ، أو لا يعرف المقصود منه ، بل قد يفهم منه عكس المطلوب فما صاحب
 يرى أن قوله :

شوائل تشوال العقارب بالقسا لها مرج من تحته وشبهه
 من الغموض بحيث لا يدري السامع : أمدح القاتل أم رشاه ؟ (٤)

١ - الكشف : ٢٢٥

٢ - الكشف : ٢٢٦

١ - الكشف : ٢٢١

٢ - الكشف : ٢٢٢

جـ - ويأخذ عليه قبح الاستعار في قوله :

في الخسد أن عزم الخلو سط رحبلا مطر تنهد به الخدود محولا
ويقول : انها استعاره لا يرغها عاقل ، ولا يلفق اليها فاضل ، وسخر
من استعارته في قوله :

صلا الله خالقنا جنسوط على الوجه الممكن بالجمال
ويقول : قال بعض من يغلو فيه : هذه استعاره ، فقلت : صدقت ولكنها
استعاره حداد في عرس (١) .

د - ومن يأخذ صاحب عليه بها لغته الكثير ، وأسرافه في القول حتى يشرح
أحيانا إلى المحاب ، كقوله :

الا يشب فلقد شأيت له كبد شيئا اذا خضبت سلوة نمللا

ومن أسرافه الذي لا يصبر عنه قوله :

يا من يقتل من أراد بسيفه أصبحت من قتلاك بالاحسان (٢)
هـ - وقد يحمل التعسف المتنب أحيانا إلى ركوب الضرورات القبيحة كقوله :

لعظمت حتى لا تكون أمانه مكانا موصنا بها جبرهين
فقد قلب اللام إلى نون وهو () انخفض وجهها من العنون ، ولا أحسب جـ
عليه السلام يرض بهذا المجازاة (٣) .

و - وهو كثيرا ما يفسد موسيقى الشعر ، ويهجن النظم والتأليف باستعماله ، وتناثر
من الحروف ، ولم يلتزم من الألفاظ كقوله :

عظمت فلما لم تكلم مهابه تواضعت وهو العظم عظما من العظم
لقد تناثر البيت لكثرة عظامه ، وقد يلجأ إلى مخالف العروض الشائع المعروف
كقوله :

كفكره علم ومنطقه حكم وباطنه دين وظاهره ظسرف
فقد خالف عروض البحر الطويل ، لأن سويل عروضه أن تقع (مفاعلين) وليس
يجوز أن تأتي (مفاعلين) إلا إذا كان البيت مصريا (٤) . وقد يجمع بين ركوب
القوافي الصعبة المستهجنة ، وبين التناثر وعدم الانسجام بين الحروف في بيت
واحد كقوله :

كفرندى فرند سيفى الحراز لذه العين عد . للبراز

ز - وتتجأ في معاني المتنبي أحياناً مع قواعد الذوق والادب ، فنجده يلجأ فيها إلى الفحش والتعهر وقلة الادب ، كقوله مثلاً :

لو استطعت ركبت الناس كلهم إلى سعيد بن عبد الله بحرانا
فهذا المعنى مما يؤذى ذوق السامع ويخذل شعوره . ولعله من أجل ذلك علق عليه
الصاحب في صوره افحش فقال : ((وفي التسمية بفهل يمشط لركوبها ، وكذلك
المدح لعل له غلبة لا يجب أن يركبوا اليه . فهل في الأرض أفحش من هذا التمسح
وأوضح من هذا التمسح ؟)) (١) ومن ذلك أيضاً قوله :

اني على شغفي بما في خمرها لا غصا في سراويلاتها
وكثير من المعهر أحسن من عفافه هذا (٢) .

هذه هي رسالة الصاحب ، وهي وليدة حقد وتحامل على المتنبي لعامل شخصي
أثار حفيظة الناقد على الشاعر ، ولم يحاول الصاحب أبداً أن يخفي حقه . هذا ، أو
يبيطنه بمسار خفي . أو يعرضه في صورة مهذبة لينة ، وإنما كان كل كلمة تعليق في
الرسالة يكشف عنه ، ويظهر اليه فالرسالة تتفتح بالتعليقات الساخرة الضهكة بمناسبة
صغير مناسبة . وقد مرت بنا أمثلة كثيرة وفيما سبق . وقد تكون كثير من المآخذ التي
أوردها الصاحب صحيحة ، وهي حقاً من المسترذل من شعر المتنبي ، ولكنها أمثلة
قليلة لا تسقط شاعراً عظيماً لا شك في احسانه ، ثم ان النقد ليس مجرد تعداد للمساوي
والعيوب ، ولكنه تحليل وعرض واستقصاء . وأما رسالة الصاحب فقد كانت قائمة على
تتبع المثالب والمسطات فقط ، وقد حمل عنوانها هذا اللدلول بصراحة تامة ، مع أن المتنبي
كما اعترف الصاحب نفسه في أول الرسالة - بعيد العرق ، وشعره كثير الاصابة فسي
نظمه ، إلا أنه ربما أتى بالفقره الغراء مشفوعة بالكلمة العجاء ، لماذا لم يشسر
الصاحب ولورة في الرسالة الى هذه الكلمة الغراء ؟ وهكذا لم يسلم الصاحب من
اتباع الهوى والتعصب الذي دعا الى اجتنابه في أول الرسالة .

ثم نلاحظ أخيراً خلو الرسالة من روح التحليل أو التعليل ، **توقف** الصاحب
عند أحد هذه الأمثلة المستكرهه ليكشف عن قبحه أو يشير الى الوجه في ردائه
ثم ان هذه النماذج التي أوردها الصاحب لم تكن من اكتشافه الخاص ، أو ما توصّل
اليه بجهده بعد الدرس والاستقصاء لشعر المتنبي ، ولكنها كانت مما دار على ألسنة
الناس ، وهذا لهم مستغفراً هجيناً .

ولكن هذا لا يمنعنا من الاقرار للصاحب بأن رسالته هذه كانت وثيقة مهمة تبهت
هذه التنازع المتعجبة من شعر الشاعر ، وحاولت استقصاها وتدوينها ، فكشفت
عن بعض الجوانب من أدواق الناس الادبية في ذلك الحين ، كما احدثت الرسالة
بسبب عظمتها الشديد على الشاعر ردة فعل عند أنصار المتنبي ، ولعلها كانت من
الاصحاب التي حفزت الجرجاني لوضع كتاب (الوساطة بين المتنبي وخصومه) يقول
ياقوت الحموي : ((ولما عمل صاحب رسالته المعروفة في اظهار مساوئ المتنبي
عمل القاضى ابو الحسن كتاب الوساطة بين المتنبي وخصومه في شعره (١)) .

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

—————

—————

+++++

٢ - جهود المعتزلة في القرن الخامس

القاضي عبد الجبار (ت: ١٠٤١ هـ)

جاء القرن الخامس واستمر المعتزلة على نشاطهم في ميدان النقد والبلاغة ، وبدأت كتاباتهم تتجه بصورة خاصة الى قضية الاعجاز القرآني ، فشد ارجلهم الدراسات الاسلامية البلاغية في القرن الرابع ووضعت اصولها ومبادئها ، وظهرت الاشاعرة في الساحة يتناسون المعتزلة ويحاولون أن يتسلخوا الزمام منهم ويوضح الباقلاني الاشعري كتابه في اعجاز القرآن في محاولة للرد على الروائي المعتزلي الذي يميز من كلامه في النكت في انه جاز القرآن انه يرجع هذا الاله جاز الى الوجوه البلاغية الموجودة به مجرداً وحدها . وقد بدأ المعتزلة يستفيدون من الدراسات البلاغية واللغوية التي كانت قد بلغت في القرن الرابع درجة شديدة من التطور والازدهار ، ودونت اصولها ومبادئها في مباحث القرآن ، وفي توجيه آياتها بما يتفق مع مبادئ الاعتزال بصورة خاصة . وهانحن في القرن الخامس مع مطلة من هذا النوع على يد عالم كبير من علماء المعتزلة هو القاضي فخر الدين البهيمية أبو الحسن عبد الجبار والاسد آبادي المتوفى سنة (١٠٤١ هـ) وله مصنفات كثيرة في الدراسات القرآنية ، أهمها كتاب (المغني في أبواب التوحيد والعدل) وهو في اجزاء كثيرة خصص فيها الجزء السادس عشر لاه جاز القرآن ، وكتاب (تنزه القرآن عن العطاء) وكتاب (مشابه القرآن) وكتاب (شرح الاصل الخمسة) .

القاضي عبد الجبار وقضية اه جاز القرآن : قدم القاضي عبد الجبار في الجزء السادس عشر من كتاب المغني الذي خصصه للحد من شأن جاز القرآن بمباحث طويلة ليرد فيها أولاً صحة القرآن ، وتواتر نقله ، فهو منقول بالتواتر وليس طريق معرفته الآحاد (١) وقد رد كثير من الشبهات التي تتعلق بهذا التواتر ، والدواعي التي تقوم (٢) وتظهر في الاحتفاظ به كاملاً بعيداً عن أي تحريف ، ثم قد عسوا في البحث عن النسخ في القرآن والاحكام التي يصح فيها النسخ والتي لا يصح أن يقع فيها ، ثم عرر لثبوت بقوة النبي ، وأقام الحجج لها ، وقد تحدث عن معجزات الرسول عليه السلام جميعها وانتقل بعد ذلك الى معجزته الكبرى وهي

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٠٦/١١

(٢) المغني : ١٦٠/١١

القرآن ، أشار الى ما سبق للجلحظ أن الله به من قبل وهو أن معجزة كل من كانت من جنس ما شهروه فيه . كانت معجزة موسى السحر لانه كان الاغلب على أهل زمانه . وكانت معجزة عيسى الطبل لكانت عندهم ، لان الله (ولواظهر على كل احد منهم في زمانه ما يخرج عن طريقة القور لكثرة الشبه وقيل التصديق . وإذا أظهر ما لم يخرج عن طريقهم فثبت البصائر والكشف وجه التمدد . وعلى هذا اجري تعالى عادة الرسل على الله عليه وسلم في أن خصه بالقرآن الذي هو مشاكلك لمناظرتهم وطريقهم ^(١) والقرآن معجزة بلاغة . وقد يتساءل متساؤل مشاكلك وهل يصح القصد في إلقاء جاز بالكلام وصاحته . وهل هو في مستوى تلك المعجزات الاخرى التي يسمع عنها الناس . فحجبت القاضي عن هذا السؤال (بأن تكسليم الصحيح مراتب ونهايات . وأن جملة الكلمات وإن كانت محصورة فآلهما يقع على طرائق مختلفة من الوجوه التي بينها . فبمختلف ذلك مراتب في الصاحه فحسب الا يفتق أن يقع فيها التفاضل وتبين بممر مراتب من بعض ، فزيد عليه قدما ومنها او كبريا . وهذا حال القصة في به صحيح لان به مقادير متعددة تصح فيها زيادات في الرتب غير متناهية . فالصاحه في الكلام مقوله وتفاضل ويكون لها نسب . ولا تصح الزيادة فيها . وقد يكون ذلك الزائد خارجا عن طرق المادة كالاصال العظيمة ^(٢) وما يدل على أن القرآن معجزة ، وأنه ما يتوق بالسموع القور ويخرج عن طاقهم وتصورهم ويعد في الشاوع ما يمكن لتظهر أن يدل الله " انه تعدى بمناظره العرب مع انهم كانوا في النهاية في الصاحه والمشار اليهم في الطلاقة والذلاقة . وقربهم بالعز عن الاتقان بمظه ، غير بمازونه ودلوا عنه ، لا لوجه سوى عجزهم عن الاتقان بمظه ^(٣) .

ولو كان القرآن مقدور اليهم وما في استطاعتهم أن يفعلوا على مثله لما تركوا المعارضة . ودلوا الى المقاطعة والحرب والنزال وهي أشد بأسا وأصعب مراسا وقوة من المعارضة . فظاهر اذن انهم حين " أحسوا من أنفسهم المجز عن الاتقان هل القرآن تركوه الى المقاطعة وذلك هو ذن بعجزهم عن ذلك ولا لما على اذا أنكه ومع خصه بأمر الامرين لا يمدل عنه الى اصعبهما ^(٤) في القاضي الجبار في حجة قوية وروح جدلية مثينة يتأقرا المعاهد من في شأن القرآن

(٣) شرح الاصل الخمسة : ٥٨٦

(٤) المرجع السابق : ٥٨٨

(١) المفتى ٢٠٥/١٦

(٢) المفتى ٢١٥: ١٦

رد الشاكين في كونه معجزة عظيمة تثبت لمحمد النبوة ، بأنه بعد أن أقام عليهم
الحجة في تفريد القرآن بخلق لم يأت به الناس ، وخروجه عن مقدورهم واستطاعتهم
مضى معهم في الجدل شوطاً آخر ، ثم أراد عرق أن ينتصر من القرآن بأن
ينسبوه إلى محمد وجعلوه من وضع البشر ، حتى القاضى كذاؤه أولى بقول لهم :
ان ثبوت خروج هذا الكتاب عن مقدور الناس هو في حد ذاته دليل الاء جاز مهما
كان مصدره " لا عرق بين أن يكون القرآن من قبل الرسول عليه السلام أو من قبل
الله تعالى في كونه معجزاً ، لانه ان خصه تعالى بقدر من العلم لم تجر العادة
بمثله في اهل العصاة حتى امكنه ايراد طالع هذه الرتبة فهو معجز ، كما أن عمله
تعالى كذلك مع ما فيه من انتقاص العادة معجز ، وكذلك فيكون الملك من القاء ذلك
معجز لو كان ذلك من قبل الملك أو غيره ، كما انه تعالى لو اعا ما جرى مجرى
الغيوب لكان ايضاً معجزاً ، الحال في كل ذلك لا يخطب ، وقد قال شيخنا أبو هاشم
في القرآن : انه وان خلق قبل ميلاده صلى الله عليه فهو دلالة علىه (١) ولكن عرق
ذلك القرآن كتاب مساوي ، ولا يمكن أن يكون في استطاعة بشر لا محمد ولا غيره
سها أوتى حظاً من البلاغة ، سها قيل عن صاحبة الرسول وولوفه شراً بحسبنا
في البهتان فان هذا الكتاب لا يمكن أن يكون من قبله ، لانه لها يستحيل فهم نشأ
في جماعة يتعاطون البلاغة ويتباهون بالصراحة ان يفعلها ويأخذها منهم ، ثم
يبلغ سها حدا لا يوجد في كلام واحد منهم ، بل في كلام جماعتهم يصل يساوي
كلامه في الصراحة أو يدانيه أو يقرب منه أو يقتنيه الطالع به وهذا الحال حال
القرآن مع سائر كلامهم ، ولن يكون كذلك لانه يتضمن الدلالة على صدق من ظهر
عليه (٢) واذا بصير المعاندون على الحديث في هذه النقطة الواحدة فان التسليم
جد لا بها لا يخرج القرآن عن اعجازه ، لانه " يتضمن الدلالة على صدق من امر عليه
سوا " كان من جهة الله تعالى او من جهته على ما مضى " وقد ذكرنا انه ليس من
قضية المعجزات أن تكون من جهة الله تعالى على محمد أن يفرد هذه الامور بمعنى
الى الحديث عن سراعجاز القرآن ، ومحمد لذلك بأن يملك صلا (في بهتان
الصاحبة التي فيها يخل بعض الكلام على بعض) ومحمد به بأي استاذة أمسى
هاشم الذي عرب الكلام الصحيح بقوله : " وانما يكون الكلام صبيحاً لجزالة لغته
وحسن معناه ، ولا بد من اعتبار الامين ، لانه لو كان جزل اللغز ركيك المعنى لم

(١) المثنى : ٢٣١/١٦
(٢) شرح الأصول الخمسة : ٥٩٤
(٣) المرجع السابق

بعد صحاح ، إذن يجب أن يكون جامعاً لهذهين الامرين ، وليس صحاح الكلام بأن يكون له نظم مخصوص لان الخطيب عندهم قد يكون اصح من الشاعر والنظم مختل اذا اريد بالنظم اختلاف الطريقة ، وقد يكون النظم واحداً وتقع المزمسة في الصحاح المختبر ما ذكرناه لانه الذي يتبين عند كل نظم وعند كل طريقة (١) ما يوهامهم يرى أن الميزة البلاغية أو صحاح الكلام بأن يجمع بين جزالة اللفظ وحسن المعنى ، ولا يكفي ان ينفرد بأحد ما دون الاخر ثم يتردد ان يكون النظم مفسراً لاصحاح الكلام اذا كان يراد بالنظم اختلاف الطريقة واثباته على شكل مخصوص من اشكال القول ، ويحتج لرأيه بأن الخطيب قد يكون عندهم اصح من الشاعر وعلى الرغم من أن نظم كل منها للكلام يخطب عن نظم الاخر وقد يكون النظم واحداً ويفضل ادب على الاخر ، ويتفق عليه في المنزلة والمكانة . ولعل أبا هاشم كان يريد في ذلك على الاحظ الذي كان يرى - كما بينا - في تخرجه القرآن بنظم مخصوص خالص به (جميع الكلام الموزون والمنثور ، وهو منشور غير مقصود على مخارج الاشعار والاسجاع) مزيه ومضاد وان كان هذا جزءاً من نظرية النظم عند الجاحظ كما سبق أن رأينا ولعله كان يعنى في رده اكثر الاشعبيه ومثلهم الامام الباقلاني الذي اعتمد على عبارته الجاحظ السابقة على أن القرآن معجز تنطق بالناج عن المعهود من نظام جميع كلام العرب والمهاجرين المألو من ترتيب خطابهم والذي له اسلوب يختص به ويميز في تصرفه عن المألوف للكلام المعتاده (٢) ويتفق القاضى عبد الجبار مع شيخه في الرأي فهو مثله لا يرى في تخرجه القرآن بأسلوب معين في النظم دليلاً واضحا على اعجازه وهو انط يبحث عن اقصى الادلة لاثبات ذلك ، ولكنه على المصوم فضل بقوى الحجة وان لم يمكن المحل الاساسى عليه ، لانه لو أعطى الابهمة الكبرى التي اعطاها اباها الباقلاني مثلاً لكان ن الواجب ان نعد ما سبق اليه من الشعر أولاً هذه داخل في الاعجاز ، لانه كان في عهد ظهوره شيئاً جديداً في نظامه على القوم ، وما لم يألوه في اشكال الكلام التي يعرضونها ، بل لاتستع القاء عدة اكثر ، ولكن السابق الى أوزن أو يجر جديد لم يعرض نوا من الاعجاز يقول : " ان قال قائل : هلاصح التحدى بالقرآن من حيث اخذ من نظم لم تجر العادة بمثله ، لان الذي كان يعتاده القوم الشعر وما يجى مجراه والخطب وما شاكلها من الكلام المنشور ؟ قيل له : انما الخبر ان نبين وجهها يصح التحدى عليه بالقرآن والتفريق بالمعز عنه ،

(١) المغني : ١٦ / ١٩٧

(٢) انظر رأى الباقلاني في اعجاز القرآن : ١٢ ، ٣٠٠ ، ٣٠٤

والذى قدمناه من معطوز القرآن الحدود فى البلاغة قد صح ، فان ثبت ما ذكرته لم يوجر فيما ذكرناه بل يوكده لانه يزيد فى الوجه الذى عليه يصح التحدى ، ولما كانت صحة أكثر فهو أبين فيما أردناه ، فلما تعلم أن الامر بخلاف ما ذكرته ، لان من سبق الى الشعر أولا لا يجب أن يكون الذى أتى به داخلا فى الاعجاز ، وان كان قد اختص بمنظم غير معتاد لما كان التعامل من حال الغير أنه يساويه فى ذلك فلم يكسن فى السبق اخبار ولو كان السبق الى الشعر من باب الاعجاز لكان كل وزن منه وكل بحر يقضى الاعجاز ، ولصح ادعاء الاعجاز فى كل زمان ما ابتداع وزن مخالف لمسا كبرت به العادة (١) .

ويضع عهد الجبار قاعدة عامة فى ذلك فيقول فى أعقاب العبارة السابقة : ((ولهذه الجملة جوازنا أن يقع السبق الى الصناعات وما جرى مجراها ولا يكون ذلك معجزا لتكسن الغير من المشاركة حتى لا يفضل السابق على المتأخر)) والقاضى عهد الجبار الباحث عن أقوى الأدلة التى تثبت الاعجاز بما لا يدع مجالا لطعن او فاضل يرضى فى الرد على بعض الوجوه الاخرى التى أثبتت كدليل على الاعجاز . من ذلك مثلا (الاخبار عن الغيبات) فقد رأينا من قبل أن هذا الوجه كان جانب الاعجاز الوحيد ضد النظام الذى أنكر سمو القرآن فى فصاحته وبلاغته ، ورد العقود عن المعارضة بالمصنف ، ورأينا مسدا الوجه أيضا أحد الجوانب السبعة للاعجاز عند الرماني وهو أحد وجوه ثلاثة مسددة الباقلائي الاشعري مع ما فيه من القصر الديني وسر الانها والرسول أس ، وسيسج بلاغته . ولكن عهد الجبار لا يرضيه أن يكون ذلك تفسيرا للاعجاز ، لانه خرج عن التعميم الى التخصيص ، فقد عم للقرآن فى تحديه للناس ، ولم يخص آية دون أخرى ، وأمسسا من قال : انما وقع التحدى بالقرآن . ((من حيث تضمن الاخبار عن الغيبات)) . ولأنه قد تحدى بمثل كل سورة من غير تخصيص ، ولا يتضمن كل ذلك الاخبار عن الغيوب ، ولأننا نعلم أنه تحدى بمجملته لا ببعضه ، فكيف يصرف التحدى الى ما يتضمن ذلك دون ما يتضمن الحلال والحرام (٢) .

ومن ذلك أيضا ما يتضمنه القرآن من المعاني والاحكام الشرعية واستقامة ذلك جميعه . يرى فيه بعض الناس دليلا على الاعجاز ، خاصة وأنهم يرون فيه بعد ذلك ((زوال التناقض عند التفرع والاستنباط ، ووضوح القول فى ذلك على الاوقات حتى ان أهل كل علم يلجئون اليه فى أصول علومهم وينون عليه كتبهم)) ولكن القاضى يرى أن ذلك كلسه

يبين عظيم شأن القرآن وزنده فضلا ، ولكنه لا ينبغي أن يعتمد عليه وإنما ((الذى
يجب أن يعتمد عليه فى كونه معجزا ما قدمناه (١))) أى النظم والتأليف .
ونعود الآن لتتابع القاضى عبد الجبار وهو يشرح لنا سر الاعجاز القرآنى ، وهو
يرجع هذا الاعجاز الى نظمه وتأليفه ، ويفسر هذا النظم بالفصاحة ، ولكن الفصاحة
ليست - كما قال شيخه ابو هاشم - لفظا ومعنى فقط ، فكان أباه هاشم بهل صورة
تركيب الكلام ونظمه فى السياق ، ولذلك يبادر الى القول : ((أعلم أن الفصاحة
لا تظهر فى افراد الكلام ، وإنما تظهر فى الكلام بالضم على طريقه مخصوصة ، ولا بد
مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة ، وقد يحوز فى هذه الصفة أن تكون فى الواضحة
التي تتناول الضم ، وقد تكون بالاعراب الذى له موخل فيه ، وقد تكون بالموقع ،
وليس لهذه الاقسام الثلاثة رابع ، لانه أما ان تعتبر فيه : الكلمة ، أو حركاتها أو
موقعها . ولا بد من هذا الاعتبار فى كل كلمة ، ثم لا بد من اعتبار مثله فى الكلمات اذا
انضم بعضها الى بعض ، لانه قد يكون لها عند الانضمام صفة ، وكذلك كيفية اعرابها
وحركاتها وموقعها فعلى هذا الوجه الذى ذكرناه انما تظهر مزية الفصاحة لهذه
الوجوه دون ما عداها (٢))) وهو فوهذا النقل يتحدث عن الالفاظ ، فيرى أنها
لا تكون فصيحة فى ذاتها ولا تحصل لها المزية بانفرادها ، وإنما تكون فصيحة بملاحظة
مكانها فى سياق النظم والتأليف ^{فى الجمل} الفصاحة فيها لذلك لا تكون الا بملاحظة الابدال
(الاختيار) الذى تختص به بالجملة وحركاتها فسى ^{الاعراب} ، وموقعها فى النظم والتأخير
أو بمعنى آخر تكون الكلمة فصيحة بملاءمتها بجاراتها وتعلقها باخواتها وارتباطها
بما قبلها وما بعدها . وبعد أن تحدث عن اللفظ وبين شروطه وخصائصه فى الكلام
الفصيح ، مضى يتحدث عن المنصر الآخر ، وهو المعنى . فان قال احد : ((قد
قلتم فى أن جملة ما يدخل فى الفصاحة حسن المعنى فها اعتبرتموه)) قيل له : ان
المعنى وان كان لا بد فلا تظهر فيها المزية والفضل ، وان كان تظهر فى الكلام لاجلها
ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد أحدهما أفصح من الآخر والمعنى
متفق ، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع . والمعبر عنه فى الفصاحة أدون ، فهو
فما لا بد من اعتباره ، وان كانت الميزة تظهر بغيره . على انا تعلم : ان المعانى
لا يقدح فيها تزايد ، فاذا يجب أن يكون الذى يعتبر التزايد عنده الالفاظ التى يعبر
بها عنها على ما ذكرناه - فاذا ضحت هذه الجملة فالذى به تظهر المزية ليس الا

الابدال الذي به تختص الكلمات أو التقديم والتأخر الذي يختص الموقع أو الحركات التي تختص الاعراب (. . .) فواضح من هذا النقل أن المعاني - وقد صد بذلك المعاني الغفل الخام - لاقية لها أيضا ، ولا تظهر فيها مزية ولا فضل ولا يصح أن نأخذ مقامها في الحكم على كلامين ، والدليل على ذلك أننا نجد المعنى يتناوله متكلمان وهما كل واحد منهما في شكل يختلف قليلا أو كثيرا عن الآخر ، ونحس أن أحدهما أفصح من الثاني على الرغم من أن المعنى واحد مما يدل على أن التفاوت لم يأت من جهة المعنى من حيث هو معنى غفل خام ، وإنما قد أتى عن طريق الالفاظ التي أبرز بها المعنى ، ولكن حسب المفهوم الذي قدمه عن اللفظ في الفقرة السابقة ، وهو وضع مع غيره على طريقه مخصوصه يراعى فيها الابدال ، والتقديم والتأخر وحركات اللفظة في الاعراب . ومن الواضح أن هذا المفهوم هو (النظم) وذلك يكون عند الجوار قد نفى أن تكون الفصاحة في الالفاظ المفردة وحدها ، أو في المعاني الغفل الخام وحدها ، وارجع ذلك الى نظم الالفاظ وتأليفها على تلك الصورة التي تراعى حق المعنى في الكلام حينما تلاحظ ما ينبغي لهذه اللفظة من حقوق الابدال والتقديم والتأخر وحركات الاعراب . وهو يوجب مفهوم النظم هذا بقوله في أعقاب العبارة السابقة : فذلك تقع الميانه بين الكلام () ولا يفسد في الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه () . يمكننا أن نلاحظ هنا أن حديث عبد الجبار عن نظم الالفاظ على طريقة مخصوصة وإشارته الى بعض خصائص هذه الطريقة فيه ما يدل على اهتمامه بتوضيح معاني النحو في النظم والتأليف ما توسع فيه عبد القاهر الجرجاني ، وأصبح أساس نظريته في النظم التي هي (ضم الالفاظ على طريقة معينة يعنى معاني النحو) .

وقد أشار عبد الجبار الى ذلك في أكثر من موضع . انظر اليه يقول : () لا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون اذا استعملت في معنى أفصح منها اذا استعملت في غيره وكذلك منها اذا تغيرت حركاتها ، وكذلك القول في جملة الكلام ، فيكون هذا الباب داخلا فيما ذكرناه من موقع الكلام ، لان موقعه قد يظهر بتغير المعنى ، وقد يظهر بتغير الموضع ، والتقديم والتأخير () .

ومضى عبد الجبار اضافة الى ما سبق يفصل الحديث عن النظم ، فعاد مرة ثانية الى اللفظ المفرد ، فبين أنه ليس له صفة محسوسة تدرك بالسمع أو جمال صوتي ذو

شأن في البلاغة كما نفى أن يكون للصورة المجازية ، أو لبعض الألوان البلاغية الأخرى كالإيجاز والاطناب دخل في النظم أو فضل تميزه ، فلاقى بين الحقيقة والمجاز لان المعول عليه في ذلك - كما أوضح - انما هو في ضم اللفاظ وتأليفها على طريقة مخصوصة بحيث يحصل كل لفظ مكانه المناسب في التركيب الملائم لما قبله وما بعده سواء كان هذا اللفظ حقيقة أو مجازاً () وهذا يبين أي المعترف في المزية ليس بميزة اللفظ وانما المعترف فيه ما ذكرناه من الوجوه ، فأما حسن النظم وعذوبة القول فما يزيد الكلام حسنا على السمع لا على أنه يوجد فضلاً في الفصاحة لان الذي تميز به المزية في ذلك يحصل فيه وفي حكايته على السواء - ولا فصل فيما ذكرناه بين الحقيقة والمجاز بل ربما كان المجاز أدخل في الفصاحة لانه كالاستدلال في اللغة ، والغالب أنه يزيد على المواضع السابقة ، ولانه مواضع تخص فلتتارق المواضع العامة ، فلا يمنع أن يكون كالحقيقة وأزيد ، وكذلك فلامعظم يقصد الكلام وطوله وسطه وإيجازه لان كل ضرب من ذلك ربما يكون أدخل في الفصاحة في بعض المواضع من صاحبه (١) .

وتحدث عبد الجبار عن نظريته هذه من جانب آخر يتعلق بأصل اللغات وكيفية نشوئها . وقد اختلف العلماء فيما اذا كان أصل اللغات توفيقاً من الله أو اصطلاحاً وتواضعاً . وقد مثل الرأي الاول - كما سنرى بعد - أهل السنة ، ومثل الرأي الثاني المعتزلة . واذا ما اعرض معترض على ذلك فقال : () اذا كانت لغة العرب عندكم حاصلة بالمواضع الاختيار فهل جازم منهم أن يتواضعوا على ما يزيده على هذا القدر من الفصاحة في الرتبة ، قيل له : انهم لم يفعلوا ذلك ووقعت مواضعهم على هذا الحد فيجب الا يمنع فيه المزية حتى يظهر المعجز في القرآن وغيره ، سواء قلنا : انه قد كان يصح أن يتواضعوا على أزيد من ذلك في الفصاحة أو كان لا يصح . وسواء قلنا : ان اللغة توفيقاً أو مواضعه ، فان ذلك لا يقدح فيما ذكرناه (٢) . ولذلك أن المعول في الفصاحة - مرة أخرى - على النظم وحده ، وللاطلاع لذلك بالمواضع أو بتغييرها ، فان ما يبلغ من الكلام في الفصاحة النهاية لا يخرج على أن يكون من جملتها وانما تميز زيادة الفصاحة لا بتغيير المواضع لكن بالوجوه التي ذكرها وهذا كما نعلم من حال الثياب المنسوجة أنها تتفاضل بمواقع الغزل وكيفية تأليفه ، وان كان غسزل الجميع لا يتغير ، كما نعلمه من حال الديباج المنقوش وغير ذلك (٣) .

والفصاحة بهذا المفهوم الذي قرره لها عبد الجبار والذي يحسن نظم الكلام وتأليفه على تلك الشاكلة التي تحدث عنها ليست لها قوائم مارة محددة ولا أسس ثابتة مفرقة . وإنما لها ذلك المقياس الجميل الذي هو باختصار معرفة أصول تركيب أجزاء الكلام وضم بعضها إلى بعض . يقول : أن قال قائل : (أليكن حصر هذا العلم الذي يمكن معه إيراد الكلام الفصح والذي يعجز به ما فوقه في الفصاحة وهو) قيل له : . . . بينا ذلك في المحلة وهو أن تعلم أفراد الكلمات وكيفية ضمها وتركيبها ومواقعها بحسب هذه العلوم والتفاضل فيها (١) .

وحدد أن شرح عبد الجبار نظريته في العظم هذا الشرح الفضل وضعها يحسن يدى الباحث مقامها بحرف بها اعجاز القرآن والسرف في قوله وطوكعبه على أساليب القول الأخرى : فهو قد نزل بلسة العرب ، ومن جنس العظم . ولكن قوله وفعله في نظمه وتأليفه على تلك الشاكلة التي كان يحددها . يقول : ((القسراً) نزل بلسة العرب ، . وليس المراد بأنه نزل بلستهم إلا أن الكلمات التي يشتمل القرآن عليها هي لغتهم قد تواضعوا عليها . فأما على هذا النظام المخصوص في اللغة كما أن شعر من ابتدأ الشعر ليس في اللغة على ذلك الحد ، وإن لم يخرج عن أن يكون منظوما من لغة العرب (٢) .

ولم يحاول عبد الجبار - كما ذكرنا قبل قليل - أن يخرج هذه الآراء النظرية إلى حيز التطبيق ، ولم يضرب لها أمثلة وشواهد من القرآن الكريم كما سيفعل هذا الأمر بعد ذلك قدامه في تطبيقه هذه النظرية في تفسيره للقرآن تطبيقاً عاماً . وهذا كان حديث عبد الجبار عن الاعجاز حديثاً نظرياً . والحق أن دراسات القاصي القرآنية هي دراسات يغلب عليها الجانب الكلامي وقد طالع في كنهه كثيراً مسنن المسائل القرآنية معالجة فيها من روح الجدول والفلسفة والكلام أكثر مما فيها من روح الهلابة والنقد . وفي رأينا أن القاصي عبد الجبار هو من أكثر طائفة المعتزلة الذين استطاعوا الدفاع عن آراء عقيدته وعرضها وصيغها الهلابة وطم الكلام لخدمة مسند الآراء والباسها ثوب الشرعية والقداسة . وقد استخدم السلاحين العباءة من نفسها أيضاً لمراد كل ما يخالف الاعتزال أو يتعارض معه فهنا في هذه الدراسة للجانب البلاغي وكيف استخدمه القاصي عبد الجبار في عرض آراء المعتزلة أورد ما لا يتفق معها ومن أبرز المسائل القرآنية التي يظهر فيها ذلك والتي انشغل القاصي بمعالجتها وأنفق

فيما الجهد الكبير

١ - قضية المحكم والمشابه من الآيات : ذكرنا من قبل في التمهيد أنه قد وردت في القرآن الكريم مثلا آيات تدل على الجبر . وآيات تدل على الكسب والاختيار ، ووردت آيات تنزه الخالق عن صفات المخلوقين وأخرى تنسب إليه أعضاء كاليد والعين ، وآيات تتحدث عن رؤية الله يوم القيامة ، وأخرى تنفيها وتجعلها مستحيلة ، وقد اختلف فهم الناس لهذه الآيات فتشأ حول هذه المسائل مفهوم المحكم والمشابه فجاء نفي الآيات يؤيد الاعتزال هي في نظر المعتزلة من (المحكمات) ولكنها عند مخالفينهم في الرأي (متشابهات) والعكس صحيح أيضا . فما كان ظاهره يخالف الاعتزال فهو من المتشابه الذي ينفى رده إلى المحكم . وقد انصب اهتمام المعتزلة على هذه الآيات المتشابهات ومضوا بكل وسيلة ممكنة يحاولون صرفها عن وجهها . وما تدل عليه ظواهرها واتخذوا لذلك أسلحة متعددة منها : العقل ، واللغة ، والتأويل . وساروا في هذا الطريق الشاق الطويل ، يوفقون في ذلك حيناً ، ويخفقون ، ويضعفون في أحيان كثيرة ، ويركبون المركب الوعر الخشن جاعلين من اللغة أداة طيعة يدبرونها في أيديهم كما يشاءون . ولن نتوقف الآن عند هذه القضية المهمة لان لها مكانا خاصا في هذه الدراسة عند الحديث عن منهج المعتزلة وأسلوبهم في البحث .

ونكتفي هنا بالإشارة السريعة إلى جهود عبد الجبار في هذه المسألة تاركين التوسع في ذلك إلى مكانه الذي أشرنا إليه .

شغلت هذه المسألة حيزا كبيرا من اهتمامات القاضي ، فدرسها دراسة موسعة شاملة ، ووضع لما كان يواجهه المعتزلة من الصعوبات والمشاكل في هذا المجال الحلول والاجوبة الواضحة المحددة ، وغرس المبادئ الأولى التي أصبحت فيما بعد تعاليم المعتزلة جميعا . وهذه هي المبادئ التي يصدر عنها في معالجة المسائل .

وضع عبد الجبار كتابا خاصا سماه (متشابه القرآن) وهو يعد من أهم كتب المعتزلة التي تكشف عن منهجهم في التفسير . وقد عد القاضي في هذا الكتاب إلى تأويل الآيات المتشابهة من وجهة نظر المعتزلة - وهي - كما قلنا - الآيات التي تخالف مبادئ العدل والتوحيد . فأولها جميعا بما يطابق هذه

المبادئ : وقد تتبع سور القرآن سورة سورة ، ولكنه توقف فقط عند تلك الآيات
المشكلة أو التي كانت تشير قبلا وقال : وهو لا يكتفى بالتوقف عند التشابهات
التي يدل ظاهرهما على مخالفة لاصول الاعتزال . ولكنه يتناول كذلك مسن
الآيات ما كان مؤيدا لهذه الاصول وهو المحكم عنده . وهو عند ذلك يشير الى
ذلك اشارة سريعة منها الى هذا الموضع كتوقفه عند قوله تعالى في آية
آل عمران : (وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون) ليرى فيه تأييدا
لموجهة النظر الاعتزالية في نفي القبح عن الله . فيقول : ((يدل على
أن الظلم من فعل العبد لانه لو كان تعالى خلقه لم يصح أن ينزه نفسه
عنه ~~ويظهر~~ الى العبد (١))) ويرى في قوله تعالى : (وسارعوا الى مغفرة
من ربكم) من أقوى ما يدل على أن العبد هو الفاعل المختار (٢) . ويدل
قوله تعالى : (ولا تكسب كل نفسا لا عليها) على أن العبد موجد لما يفعله
لانه لو كان خالقا لوجب أن يكون خالق ذلك هو الذي جنى عليه اذا كان ذلك
مضرة . فكان لا يصح أن يلام وتقام عليه الحجة بأن يقال : ولا تكسب كل نفس
الا عليها (٣) .

وأما اذا وصل الى استجابته من الآيات فانه يتوقف عند : ~~طويلا~~ محاسنا
صرفه عن ظاهره بكل وجه ممكن فأحيانا يستخدم العقل ويحكمه في توجيه الآية
الى المعنى الذي يؤيد الاعتزال كما في تفسيره لقوله تعالى : ((واذ قال
ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها
وسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك)) فان مخالفا المعتزلة فسد
يقولون : ان الله لما لم يذكر قول الملائكة دل على أنه أراد الفساد ، فيوجه
القاضي الآية توجيهها عقليا فيقول : ((ان العلم بالمعاصي لا يوجب كون العالم
مردها لها لانا نعلم ذلك من إبليس ومن الكفار ولا نريد لها منهم ، بل نكرهها
ونخطبها . ولأن الواحد منا قد يفعل الآلة ويغلب في ظنه أنها تستعمل في
الفساد ولا يجب أن يريد ذلك ، وهذا نجد في أنفسنا ، وكذلك اذا قالوا :
انه تعالى لما فعل ذلك وهو ممكن منه ولم يمنع دلي على أنه يريد الفساد ،
فذلك باطل ، لان النصراني الضعيف قد يتمكن من منعه من الاختلاف السي
الجميع ولا يجب أن نريد اختلافه اليها (٣))) .

٢ - متشابه القرآن : ١٣٦/٢

١ - متشابه القرآن : ١٢٢/٢

٣ - متشابه القرآن : ٦٨/٢

وقد يستعين القاضى على توجيه التشابه بالتأويل ، مستخدما لهذا التأويل
أسلحة متعددة كالمجاز مثلا ، وهه يوؤل قوله تعالى : (الله يستهزئ بهم)
ويعدهم فى طغيانهم يعمهون) الذى يمكن أن يفهم منه أن الطغيان من فعله
تعالى فيهم ، فقد أضاف الاستهزاء الى نفسه وكل ذلك دليل على خلقه للأفعال .
وهى هذا مخالفة للاعتزال ، ولذلك نجد القاضى يحمل المعنى على المجاز ، ويعده
من باب ما يسميه البلاغيون (المشاكلة) أو (المزوجة) فيقول : (ان المخالف
لا يجوز على الله الاستهزاء فى الحقيقة لانه لا يكون الا قبيحا وذا ، وانما أراد أنه
يعاقبهم على ما وقع منهم من الاستهزاء بالرسول ، لانه قد ثبت فى اللغة أنه قد
يجرى المفعول على ما هو جزاء له كما يجرى اسم الجزاء على الفعل ، ولذلك قالوا :
الجزاء بالجزاء ، ولذلك قال عز وجل : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ، وان كان ما يفعله
ليس سيئة ، وهذه الطريقة فى مذهب العرب معروفة فيجب أن تحمل الآية عليها (١)
وقد يستخدم اللغة معوانا على التأويل ، فيتوسع فى استخدامها توسعا شديدا
ويحاول أن يستخرج للفظ الواحد مدلولات كثيرة يحتج لها ويدل على صحة استعمالها
بأمثلة من كلام العرب وشعرهم . ثم ينتقى من هذه المدلولات ما يؤيد وجهة النظر
التي يتبناها . فالآية (وهو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء)
تجعل الله فى مكان ، وتنسب اليه صفة الاستواء والجلوس مما ينكره المعتزلة لمخالفتهم
التنزيه المطلق ، ولذلك كان لابد من تأويل (الاستواء) يستخدم القاضى لذلك
اللغة والتوسع فيها . فيرى أن لهذه اللفظة أكثر من استعمال : (فقد يراد للاستيلاء
والاقتدار وهو الذى غناه الشاعر بقوله :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق

وقد يراد بالاستواء تساوى الاجزاء المطلقة ، وذلك نحو قولهم : استوى الحائط
واستوت الخشبة . اذا تألفت على وجه مخصوص . وقد يستعمل ذلك بمعنى القصد .
فيقال : استوى حال فلان فى نفسه وماله ويراد بذلك زوال الخلل والمقم . وقد
يراد بذلك (الانتصاب جالسا وراكبا) وبعد أن يورد للفظ (الاستواء) هذه المعانى
المختلفة يعقب على ذلك قائلا : (واذا كانت اللفظة تستعمل على هذه الجهات
فكيف يصح للمبته التعلق بها ؟ . ثم يسوق التفسير الذى يرضى الاعتزال . فيقول :
(وقد ذكر ابو طى أن المراد بذلك : ثم قصد لخلق السماء وأراد ذلك . ولذلك
عداه بالهم . . . لا يكاد يعدى بأبى اذا أريد به الاستواء على المكان ، ويبين ذلك

أنه لو أراد به الاستواء على المكان لوجب أن تكون السماء مخلوقة من قبل هذا الاستواء ليصح أن يستوى عليها وينتقل اليها - فيجب أن نحمل الآية على أن المراد بها أنه خلق لنا ما في الأرض ، وخلق لنا السموات وسواها لتكامل بظلمها النعم علينا من النجوة التي لا تحصى (١) .

كتابه الآخر (تنزيه القرآن عن المطاعن) عرض لتلك الآيات التي تتعلق بها الطاعون . ومن جملة ذلك الآيات المتشابهات التي تخالف وجهة النظر الاعترالية إذ يتخذ المخالفون الطاعون منها سلاحا قويا يشبهونه في وجه أهل العدل والتوحيد لهدم مبادئهم والتقص من عقيدتهم . ولذلك نجد القاضي في كتابه يؤول هذه الآيات ويردها إلى المحكم عنده ما يتفق مع هذه المبادئ ويستعرض القاضي في هذا الكتاب سور القرآن أيضا سورة سورة متوقفا عند كل آية فيها شبهة أو مغز لطاعن ليوجهها ويرد عليها بأسلوب موجز مختصر بسيط . على شاكلة تأويله لقوله تعالى : (ولو شاء الله ما أشركوا) الذي يمكن أن يفهم منه معنى الجبر وأنه لا يكون شيء إلا بأمره تعالى ، فان المراد به : (لو شاء أن يمنعهم ويحول بينهم وبين الاختيار لما وقع الشرك منهم ، ويحتمل : لو شاء أن يلجئهم إلى خلاف الشرك لما أشركوا (٢)) وعلى شاكلة تأويله لقوله تعالى : (وذرهم في طغيانهم يعمهون) الذي يمكن أن يفهم منه الطاعون أيضا مغنى الجبر . فيقول القاضي : (المراد أنه يخلو بينهم وبين ما اختاروه فلا يمنعهم . كما نقول فيمن بصرناء رشده فلم يقبل : قد تركناه ورأيه (٣)) وعلى شاكلة تأويله لقوله تعالى : (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) الذي فيه نسب الاتيان والمجيء إلى الله . يقول القاضي في توجيه الآية : (كيف يصح ذلك ويتعالى الله عن جواز الاتيان عليه وجوابنا أن المراد اتيان الملائكة أو متحمل أمره كما قال في سورة النحل : (إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك) وهذا كقوله : (وجاء ربك والملك صفا صفا (٤)) وسلاحه في هذا التأويل أيضا التوسع اللغوي والاستعانة بالمجاز ، ومحاكمة العقل والنزول عند صوته ما عرضنا أمثلة قليلة منه قبل قليل ، وستوسع في الحديث عنه فيما بعد .

وكجزء من اجابة القاضي على أولئك الطاعين كان توقفا أيضا عند المحكم من الآيات وإشارته إلى ما فيها من أدلة قاطعة على ما ينكره المعترضون . فقولته تعالى : (صنع الذي أحسن كل شيء) يؤيد نظرية الصلاح والاصلاح عند المعتزلة . (على أن

٢ - تنزيه القرآن عن المطاعن ١٢٤

٤ - المرجع السابق ٤٤

١ - مشابه القرآن ٦٥/٢

٢ - المرجع السابق ١٢٥

فهرد القاضى : « ان بعضنا منهم يكون رسلا الى الانبياء دون الكل ولئن كان جميعهم من الرسل فلا تناقض فى ذلك ^(١) » ونقل عن شيخه ابي على الجبائى بعض الردود حصول ما اثارته طائفة من الشكاك وعلى رأسهم ابن الرواندى فى كتابه (الدامغ) انه انما يصح ادعاء ذلك لو كان فى كتب الله تعالى اثبات ونفى فى عين واحد . فاما اذا لم يوجد ذلك ، وانما يدعى فى عموم وخصوص فما الذى يمنع ان يتصرف احد هما الى غير ما يتصرف الاخر اليه لو كان فيه تناقض على ما ادعوه ^(٢) . . . وسأل القاضى امثله من ردود الى على الراوندى . فترادى ان قولهم تعالى : وما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم ^(٣) فيها معنى : مناقر لقوله سبحانه (وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه) وقوله : (اولئك الذين طبع الله على قلوبهم) الى غير ذلك من الالفاظ فقال شيخنا : ان قوله : (وما اختلفوا فيه الا من بعد ما جاءهم العلم) اراد به الحجج والقرآن ، دون العلم بصفة ما جهلوه لانه تعالى اطلق العلم بيقينه واراد بقوله : (وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه) شعوبهم لاعراضهم عن الذكر فيما جاءهم من الحجج بمن هذا حاله ، كذلك فان ذكر الطابع اذا امرهوا وجهلوا وكفروا حصل فى قلوبهم لكفرهم ما يمسى طبعها وخصما فلا تناقض فى الكلام ^(٤) .

٢- وقد بينا فيما سبق ان حديث القاضى عن اعجاز القرآن كان حديثا نظريا ^{لقد} وضع فى ذلك نظرية النظم الذى هو مناط الاعجاز عند ولكنه لم يطبقها على القرآن او يضرب لها الامثلة والشواهد وكان همه منصرفا الى الحديث فى المسائل الكلامية والجسدل والنظر حولها . فلما توقف القاضى عند آية يكشف عن وجه الجمال فيها ، او يشير الى سر اعجازها وتفوقها على اساليب القول الاخرى على نحو ما فعل الرمانى او سيفعسل عبد القاهر والزمخشى بعد ذلك ، واذا فعل ذلك فانها كانت اشارات سريعة عابرة وكان يدفع طالعها الروح الجد له اكثر مما كان ذلك مقصودا لنفسه ، ^{لقد} وجد بعض من يطعن فى جوانب معونه من اسلوب القرآن ، فحاول القاضى ان يرد عنها ويكشف وجه الجمال فيها . ولعل من ذلك مصالحة التكرار التى جاءت فى بعض الآيات والسور . وما تعرضت له من مطاعن ، فاضطر ان يشير الى ما فيها من الفائدة : ويتوقف عند هذه الظاهر اكثر من غيره . وفى سورة الحديد ^{لقد} قالوا : (الرحمن الرحيم) وقد تقدم عمن

١- تنبيه القرآن عن الباطن : ٢٤٤ ٢- المعنى : ٢٨٩/١٦

٣- المعنى ٢٩٠/١٦١

ومناتكم وأخواتكم ومعاتكم) فابعد اذا كان الحال هذه ، ووجب أن يبين المحرمات من الناس أن يجرى تعالى الخطاب على هذا الحد . فمن قال : كان يجب أن تكون هذه الآية بمنزلة قولهم : (ثم نظر) فقد ظلم . وأبان عن جهله بطريقة اللغة . فقال : ولذلك اختلفت الآيات في الطول والقصر لان الذي جعل الآية قد كان قصة تامة أو يحل هذا المحل (١) .

وأورد ايضا في بيان الحكم ووجه الجمال فيما ورد في القرآن من التطويل والاعادة لبعض القصص والمواقف رأى شيخه أبى على الجبائي الذي كان يرى أن اعادة القصة الواحدة في مواقف متعددة أشد اظهارا لفصاحة الكلام وكشفا عن جماله ، لان تغليب الكلام الواحد على وجوه عدة من النظم والتأليف ، وسوقه بعبارات مختلفة أكثر اقرارا لهذه المواطن الجمالية . يقول عبد الجبار () ومنهم من طعن في القرآن من جهة التكرار والتطويل وما يتصل بذلك ، فأشبع شيخنا أبوعلى القول في ذلك في (مقدمة التفسير) فذكر أن العادة من المعصم جارية بأنهم لا يكررون القصة الواحدة في مواطن متفرقة بالفاظ مختلفة لا غرض تتجدد في المواطن وفي الاحوال وذلك من ~~البيان~~ لمفاخر والمفاصل () كما يعرف أهل الفصاحة عند تأمل هذه القصص وقد أعيدت حالا بعد حال ما يخص به القرآن من رتبة الفصاحة ، لان ظهور الفصاحة ومزيتها في القصة الواحدة اذا أعيدت أبلغ منها في القصص المتغايرة ، فهذا هو القاعدة فيما تكرر في كتاب الله تعالى (٢) .

وكما توقف عند التكرار في بعض الآيات هذا التوقف الطويل بسبب ما استهدف له من طعنات أهل الشك والريب فرد عنه وكشف عن سره . توقف أيضا عند آيات أخرى تعرضت لبعض المطاعن ، واتهمها بعض المتشككين بعدم نزول بعض ألفاظها في موقعها أو ملامتها للمعنى الذي سيقست من أجله ، فرد القاضي أيضا هذه التهم وبين ما في هذه الألفاظ من فائدة ومزية ، وكشف عن فضلها ، وانها أدخل في المعنى الذي عبرت عنه . بحيث لا ينوب عنها غيرها ، ولا تحتل لفظة أخرى مكانها . فف قوله تعالى : (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم أحداهم قطارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا وإنما مبينا) طعن بعضهم في استعمال كلمة (بهتان) وقال : ((كيف يكون أخذه ما أعطاهن من الصفاق بهتانا ، والبهتان من صفات الكلام فهو الكذاب ؟)) وجيب القاضي مبينا جمال اللفظة ووجه الحسن في استعمالها : ((انه شبهة بالكذب من حيث كان أخذه كالنفس للبطان والخلف لها ، فعظمه الله بأن شبهة بالكذب الذي هو نجده على خلاف ما هو به من حيث كان كالمتطفل بالعقد والدفع اليها بان لا يأخذ ذلك ، فاما كونه اثما مبينا فبين لانه وصفه وتجليه وظهوره مبين (٣)) وطعن بعضهم في لفظة (خاف) في قوله تعالى : (وان امرأة خافت من بعلها نشوزا) ورأى أن كلمة (علم) أولى بالاستعمال ، ويدافع القاضي عن استعمال هذه اللفظة ، ويبين أحقيتها بالاستعمال بقوله : (ان النشوز من النزوح — وان ظهر — فان ذلك يبدو منه لامحالة ولا يعلم ، وانما يخاف ولاجل ذلك يستحب الصلح ، فلذلك كثر ذكر الخوف دون العلم (٤)) .

ولكن هذه الجوانب التطبيقية كانت قليلة جدا وكانت مقصورة - كما قلنا - على تلك الآيات التي وجهت اليها بعض الطاعن ، أو أثيرت من حولها الشهرة . فكان هذا الجبار يحاول أن يذود عنها ، ويكشف عن وجه الجبال فيها وموطن سن الهلاك والفساحة في ردها على ما كان عليه ، دون أن يحاول هو من جانبه أن يقدم أدلة تطبيقية ويحاول معالجتها .

١ - هذا الصنف : يرفض القاضي عبد الجبار أى نوع من أنواع الصورة التي تحدث عنها من صفوه ، وكان يذهب لصورة النظام ، أو صورة الجاحظ ، أو صورة الرطاني . لان في كل ذلك ما يحول بين القوم وبين فعل شيء كان يمكن أن يفعلوه ، ومنها كان هذا الشيء تأفها أو هيئا اذا فهم القرآن وطوكمه في الفساحة والبلادة الا أن فيه حكمة لشاك طعان أو ملحد جحد ، فلا يصح أبدا هذا القاضي أن يجعل القوم متهمين من الكلام ، سواء كان ذلك حتى لا يأتوا بمثل القرآن لانهم قادرين على ذلك كما يقول النظام ، أو كان ذلك لان فيه مصلحة للمسلمين كما يقول الجاحظ . يرفض القاضي هذه الآراء جميعها ويقدم بين يدي ذلك الأدلة التالية :
 أ - لو كانوا متهمين الاتهام بكلام فصيح أو قول بليغ لكان ذلك (لا يختص كلاما دون كلام ، وانه لو حصل ذلك في المستهم لما أمكنهم الكلام المقاد)
 ولكن القوم ظلموا يتكلمون ويأتون بالقول الذي العتاز ، ولم يمتنعوا من شيء مما هم أو يهبط ، ولكنه كان - على طوره - لا يرقى الى مستوى القرآن .
 ب - ولو ثبت هذا المنع لكان في حد ذاته هو المعجز وليس القرآن ، فان من (ملك هذا المسلك في القرآن يلزمه ان لا يجعل له منزلة الهبة) وفي ذلك ما يدل على خوف القاضي من أن تكون هناك أدنى شبهة بتعلق بهما أو هو الشك والريب .

ج - ولو ثبت هذا المنع أيضا بأية صورة من صورها ليطل بعض القرآن ، ولما كان صحيحا قوله تعالى : (قل لئن اجتمعت الفلاس والجن على أن يتكلموا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) لانفسه (لو كان الوجه الذي له تعذر عليهم المنع لم يصح ذلك ، لانه لا يقال في الجملة اذا امتنع عليها الشيء ان بعضها يكون ظهيرا لبعض ، لان المعاونة والمظاهرة انما تمكن مع القدرة ولا يصح مع العجز (١)) .
 وحد أن قدم القاضي عبد الجبار هذه الأدلة التي نقر بها مفهوم من مقدمه

عن الصرفة ، لانها كانت جميعها مشتملة الى نوع من الضع الخارجى يجعل المقصود
لاحول لهم فى أمر يريدون اتيانه ، فوصل القاضى الى مفهوم جديد للصرفة - سنة ،
وهو فى هذه المرة مفهوم يرتبط بالقوم أنفسهم ، وليس شيئا خارجيا عنهم أو مفوضا
عليهم فرضا ، وهذا المفهوم هو () ان دواعيهم انصرفت عن المعارضة لعلمهم
بأنها غير ممكنة على ما دللنا عليه ، ولولا علمهم بذلك لم تكن لتصرف دواعيهم
لانا نجعل انصراف دواعيهم تابعا للصرفة تبعا بأنها تتمتع عليهم (١) ففهمى
اذن صرفة تشبه اليأس الذى يعترى الانسان من أمر محاوله عدة مرات وكان يمسنى
دائما بالاختناق الذريع ، فاذا بمنزلة تتبسط وبعثه تشبه ، واذا به يطوى عن الامر
كشحا ، ولا يعود للتفكير فيه أبدا . وذلك كان شأن القوم مع القرآن ويخرج القاضى
لهذا المفهوم الجديد عن الصرفة بأمر .

أ - منها ما نقل عنهم من اعترافهم بعزة القرآن .

ب - ومنها أن آية التحدى تدل على تعذر مثله عليهم (ولو كان بعضهم لبعض
ظهرا) .

ج - ومنها - مرة ثانية - أن هذا القول يوجب أن القرآن ليس بمعجز .

د - ومنها أن الذى ذكره يفتضى خروجهم عن الفعل ، لانه لا يخلو لو انصرفست
دواعيهم من أن يكونوا كذلك مع علمهم بأنهم يدرون على مثله ، أو مع فقد
هذا العلم .

ثم يعقب على ذلك كله ~~بأنه~~ : () فالصحيح ~~بأنه~~ من أنهم علموا
بالمعاداة تعذر مثله ، فصار علمهم صرفا لهم عن المعارضة (٢) ونتيجة
لذلك فإن هؤلاء القوم الذين هم () النهاية فى الفصاحة والبلاغة التى جرت
عليها العادة ، ولهم طريقتهم معروفة فى الابهة والانفة ، وذل الجهد فى
رأسة الرياضة وترك الرضا والانقياد والمضايعة . . . وقد ظهر من أمرهم
أن دواعيهم الى أبطال أمره صلى الله عليه قد بلغت الغاية . . . وقد علمنا
أنهم مع هذه الحال قعدوا عن المعارضة وتركوا أن يأتوا بمثله (٣) ولم
يكن هذا الترك للمعارضة لامر خارجى - كما يقول أصحاب الصرفة بعد فهمها
الآخر - وإنما لاحساسهم باليأس وتوهمهم من العجز عن الاتيان بمثل القرآن
ونتيجة لهذا كله يتوافر الدليل القاطع على أن القرآن () من قبل الله تعالى
وخبر رسوله به ليدل على نوره لما فيه من نقر العادة التى توجب كونها
معجزة (٤) .

ومعد ٢. فعلى الرغم من الجهد الكبير الذى بذله القلمى عبد الجبار فى دراسة
قضية الاعجاز القرآنى ، وعلى الرغم من أنه قد استطاع أن يكشف عن نظرية التنظيم
التي كان لها خطرها وشأنها العظيم فى علوم البلاغة ، وأن يضع مفاتيحها بين يدى
عبد القاهر الجرجاني ، إلا أن طغيان روح الجدول والمنطق ، وغلبة نزعة الكلام
على أسلوبه وطريقته فى معالجة المسائل البلاغية المختلفة التى طرقها حال بسمين
كثير من حيواتها واشراقها الذى رأيناه عند أبى الحسن الرمانى مثلا .

الشريف المرتضى (٥٢٥٥ - ٥٤٢٦ هـ)

هو طي بن الحسين الموسوي العلوي ، عالم فقيه متكلم ، خير بقر الشمس ، بصير طاهب أهل الكلام ، قد حذى طم الكلام وأصول المناقشة والجدل ، فساج النظراء والمقلعين ، وناظر المخالفين ، وطى الرغم من أنه كان من رجال الشبهة وقد انتهت إليه رئاسة الإمامية فى عصره ، إلا أنه كان ينزع الى الاعتزال ، ومحقق مبادئه . وسرى بعد قليل أن كتاب الامالى بعد صورة واضحة مفارقة لفسير القرآن الكريم عند طاه المعتزلة ، وقد . الحاكم الجشى من علماء المعتزلة وذكره فى طبقاته . كما كان الشريف المرتضى نفسه من المعتزلة أصحابه أو أصحاب المعتدل والتوحيد كما كانوا يطلقون على أنفسهم . وقد اهتم المرتضى كثيرا بمشئون اللغة والادب والتفسير ، وحفظ كثيرا من أخبار العرب وأشعارهم ولغتهم ما يجعله معدودا فى الرجال الاول من الرواة واللغويين . كما اهتم بتفسير القرآن الكريم وله فى ذلك أكثر من كتاب ، فله (رسالة فى المحكم والمعشاه) وله كتاب أوضح اعجاز القرآن وسماه (التوضيح من وجه اعجاز القرآن) (١) وكتاب (غرر الفوائد ودرر القلائد) المعروف بامالى المرتضى وهو الذى تبقى لدينا من كتبه .

وكتاب الامالى مجالس أدبية أملاها فى أزمان متعاقبة تناول فيها مسائل مختلفة . فعالج فى بعضها آيات قرآنية فرد عنها شبه الطاهين ، وأول بعضها على مدح معتزلة الذى اشتهر ودافع عنه خير دفاع ، وتناول فى مجالس أخرى بعض الاحاديث التى يروى فيها تعارض أو تخالف مبادئ الاعتزال ، فوجهها بما يوافق أصول المذهب وينزل عنها التعارض ، كما توقف عند كثير من المسائل الكلامية التى دار حولها الجدل والنقاش ، فأبلى فيها بدلوه ، وعالجها معالجة خير بصير يعلم الكلام وأصوله ، وأورد فى الكتاب مختارات كثيرة من المصطفى من الشعر ومأثور القسول ، فتناوله بالشرح والدراسة والنقد ، وذكر صورا من تراجم الشعراء والادباء وأصحاب الكلام والآراء الخاصة ، واختار كذلك بعض الموضوعات التى كانت من مقاصد شعراء العربية فى الجاهلية والاسلام كالمدائح والهاجى والمرادى والسير وصف الشيب والطف وغيرها ، فأورد ما قاله الشعراء فيها ، ووازن بين الكثير منها ، وتناول بعضها بالنقد والتحليل فى كثير من الأحيان . وسنحاول الآن أن نتناول بالدراسة الموضوعات الهلالية والنقدية التى احتوى عليها كتاب الامالى ، ونكشف عن منهج صاحبه فى دراستها .

١ - تفسيره للفسرآن : معظم المجالس التي احتوى عليها كتاب الامالى كانت تفسيرا لآيات قرآنية ، ولكنه عادة لا يتوقف عند الآية لانها تحتاج الى شرح مفصل او توضيح غامض منها كان نوعه ، وانما كانت هذه الآيات التي تناولها بالشرح والتفسير تتعلق بمسائل بعضها هي :

- أ - أنها آيات متشابهات تخالف في ظواهرها مبادئ الاعتزال وأصوله .
- ب - أنها ما وجه اليه الطاعون والمتشككون بعض الشبه ، فاتهموها بالتعارض أو التناقض في معناها أو ما وجهت اليه بعض الطاعن حول أسلوبها ولاقبها في التعبير .
- ج - وتناول بعض الآيات فأظهر ما فيها من مزايا بلاغية ، وكشف عن وجه الجمال والبرقة في أسلوبها ونظمها . وكانت مهمة الشريف المرتضى في ذلك كله درء هذه الطاعن وردها ، والدفاع عن الآيات وبيان صلاحها واتساقها ، ثم توجيه الآيات المتشابهات وتأويلها لخدمة الاعتزال وأغراضه ، ووضح من ذلك أن هذه المسائل القرآنية هي التي شغلت بال المعتزلة وانما ، وركزت حولها جهودهم ودراساتهم ، وقد رأينا من قبل القاضي عبد الجبار يضع في معالجته هذه المسائل كتابا خاصة مستقلة ، والشريف المرتضى في معالجته الآن لهذه الموضوعات انما يسير في الطريق نفسه ، ومقتضى من دراسات عبد الجبار في ذلك . ونحل أن نتعدى في دراسة هذه المسائل الشريف المرتضى نحب أن نشير الى الملاحظتين التاليتين :

(١) تهذو في الامالى استفادة المرتضى الواضحة من آراء ودراسات جميع رجالات المعتزلة الذين سبقوه ، فهو يكثر من ايراد آراء أبي عيسى وأبي هاشم الجباليين ، وينقل عن أبي مسلم محمد بن يحيى الأصهباني ، والقاضي عبد الجبار ، وعن أستاذه المرزباني ، وهو في كل مسألة هددا كبيرا من الآراء ، ولا شك أن بعض هذا الذي ينقله كان من استنباطه الخاص والمتقراؤه الشخصي ، وصلا استطاع أن يتهدى اليه بهيئته ونقاد حده ، ولكن كثيرا من هذه الآراء أيضا كان ما أدار حوله الحديث من سبقه من علماء المعتزلة وداع بينهم .

(٢) ان الشريف المرتضى لم يكن يتقبل جميع الآراء التي ترد عليه ، فهو كثر المناقشة والبحث فيها ، وهو يعد أن يعوق جميع الوجوه

التي ذكرت حول هذه المسألة أو تلك يعود عليها بالمناقشة والنقد
فيرد بعضها ، أو يضعفه ولا يعتقد به حتى ولو كان مقولا عن رجال
المعتزلة أنفسهم ، وعلى وفق أصولهم وعقائدهم .
ومعد هاتين الملاحظتين نود لتتبع هذه المسائل الثلاث المتعلقة
بتفسير القرآن ، ونرى أسلوب المرتضى في معالجتها ودرسها .
(١) تأويله للآيات المتشابهات ، وهي - كما سبق أن ذكرنا - تلك
التي تحمل ظواهرها مدلولاً يخالف ما ينادى به المعتزلة ،
وقد مضى الشريف المرتضى بتأويلها ومصرفها عن هذا الظاهر
بكل ما أوتي من قدرة ، وقد بذل في ذلك مجهوداً جباراً
حقاً ، وأبدي فيه ترفقاً عجيباً ، وكان يمتلك دائماً الحجج والأدلة
القوية التي يدعم بها ما يقول ، فهو في توجيهه للآية كان يظلمها
على وجوهها المختلفة ، ومصرفها في غير ما اتجه ، ومن هنا كانت
تلك الظاهرة الواضحة التي طبعت الكتاب بأكمله وهي كثرة الوجوه
التي يلقب عليها المسألة الواحدة ، وقد نفى هو نفسه صراحة
على ذلك ، فقال وليس يجب أن يستبعد حمل الكلام على بعض
ما يحتمله إذا كان له شاهد من اللغة وكلام العرب ، لان الواجب
على من يتعاطى تفسير غريب الكلام والشعر أن يذكر كل ما يحتمله
الكلام من وجوه المعاني ، فيجوز أن يكون أراد المخاطب كسلاً
واحد منها مفرداً ، وليس عليه العلم بمراده بعينه ، فان مراده
منهيب عنه ، وأكثر ما يلزمه ما ذكرناه من ذكر وجوه احتمال
الكلام (١) وقال في موضع آخر : ((على التأويل أن يعود كسلاً
ما يحتمله الكلام مما لا تدفعه حجة ، وان ترتب بعضه على بعض
في القوة والوضوح (٢))) ومضى يطبق هذا البعد في جميع
المسائل التي توقف عندها ، فلم يكن يدع وجهاً محتملاً لكل مسألة
إلا أورده سواء كان هذا الوجه قريباً أو بعيداً ، على مرى النظر
أو مفياً عنه ، والشريف المرتضى لم يكن يسوق هذه الوجوه
المتعددة سوقاً عشوائياً ، بل كان يحاول أن يستشهد على كسـل
وجه بأمثلة من كلام العرب ولغتهم ، ويحاول أن يدعم أقواله بمقارنات
من الشعر القديم ، ولا يورد إلا ما احتمله

اللغة ، وكان له سند في كلام العرب ، وكانت الوسيلة للاطلاع على
 في هذا التأويل عنه ، هي اللغة ، وإذا كان التوسع في احتساب
 اللغة سنة عامة من سمات شيوخ المعركة حينها يلجأون إلى تأويل
 من الآيات إلا أن الشرف المرفوض قد أبدى في ذلك مقدرة على
 النظر ، وقد أسعفه وفرة حفظه للغة والشعر القديم وكثرة استعماله
 لكلام العرب ، وذلك كان الكتاب صورة لا ملوب اللغويين والرواة
 البحث والتفسير ، ومحاولة أن تتطرق ببعض الأمثلة لقوى طوائف
 المرفوض في معالجتها ، في المجلس الرابع عرفت أنه قوله تعالى
 (وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله) جعل الرفع على الذي
 لا يحلون) وهي تتعلق بهذا المدل على المعركة ، وظاهر التفسير
 في الآية أن الإيمان بإذن الله وأمره ، فكان الإيمان هاهنا
 لا يخلق أعماله كما تقول المعركة ، ولذلك لم يكن بد من التفسير
 وقلب المرفوض الآية على الوجه التالي محاولاً في كل منها أن يفسر
 لفظ (الاذن) بما يدل عليه ظاهره من معنى الارادة ، أن يكون
 الاذن الامر ، ويكون معنى الكلام ، أن الإيمان لا يقع إلا بعد أن
 الله فيه وأمر به ، ولا يكون معناه أنه لا يكون للتأمل فعله إلا
 الله ، أن يكون الاذن هو التوفيق والتيسير والتسهيل ، ولا نسبة أن
 يوفق للعمل الإيمان وسهل ، أن يكون الاذن العلم ، من قولهم :
 فلما وكذا إذا سمعته وطعته ، وأذنت فلانا بكذا إذا أطعته ،
 فاعلمت الآية الاخبار عن علمه تعالى لسائر الكائنات ، فانه ممن لا يخلق
 للخيالات ، وقد يكون الاذن بمعنى العلم أيضاً ، ولكن على معنى كلام
 المكلفين بفعل الإيمان وما يدعوا إلى فعله ، ويكون معنى الآية ،
 لنفس أن تؤمن إلا بإطلاع الله لها بما يفتقها على الإيمان ، وطريق
 إلى فعله ، وبعد أن أورد محتملات اللفظ اللغوية ، وكلها تنحصر في
 معنى الجبر والارغام بين أيضاً أن لفظ (الاذن) لا يحمل معنى الارادة
 وإن اللغة لا تعرف هذا المدلول فقال : فاما ((دخول الارادة في
 اللفظ فباطل لان الاذن لا يحمل الارادة في اللغة ، ولو احتسبنا أيضاً
 لم يجب ماوجهه ، لانه إذا قال : إن الإيمان لا يقع إلا وأنا مريد له
 ينف أن يكون مريداً لما لم يقع ، ويظهر في صريح الكلام ، ولا دلالة
 من ذلك (١)) .

وفي المجلس الخامس والاربعين يتناول تلك الآيات التي تنسب الى الله
وجها كقوله عز وجل : (كل شيء هالك الا وجهه) وقوله :
(انما نطعمكم لوجه الله) وقوله : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام) وما شاكل ذلك من آي القرآن المتضمنة لذكر الوجه ما يحمل
معنى التشبيه الذي ينادى بخلافه المعتزلة حرصا على التنزيه العاطفي
لادات الله ، ولذلك يصرف الشريف المرتضى أيضا لفظة (الوجه) عن
المعنى الظاهري الذي يدل على العضو المعروف من المخلوق ، وهى
أنها تحمل فى اللغة العربية المدلولات التالية هذا عن معنى الوجه
المعروف المركب فيه العينان من كل حيوان . فالوجه أول الشيء و صدره .
والوجه القصد بالفعل ، والوجه الاحتمال للامر من قولهم : كيف الوجه
لهذا الامر ؟ وما الوجه فيه ؟ أى : ما الحيلة ؟ والوجه القدر والمنزلة .
ومنه قولهم : فلان وجه عريض ، وفلان أوجه من فلان ، أى أعظم
قدرا وجاها . والوجه الرئيسى المنظر اليه . يقال : فلان وجه القوم
وهو وجه عشيرته . ويحد أن يورد للوجه هذه الاستعمالات المختلفة
ويستشهد على كل استعمال بأمثلة من القرآن ومن كلام العرب شعرهم
ونثرهم ، يتوقف عند المعنى الذى يرتضيه تفسيرا للفظ (الوجه)
فى الآيات السابقة ، وهو أن يكون بمعنى الذات والنفس ، يقول : وجه
الشيء نفسه وذاته . قال أحمد بن جندل السعدي :

ونحن حفرنا الحوثران بطعنة فأفطمت منا وجهه قد نهى
أراد : أفطته ونجاء . ومنه قولهم : انما أفعل ذلك لوجهك . ويدل
أيضا أن الوجه بمعناه عن الذات قوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة ، ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة) وذلك
يكون معنى قوله تعالى : (كل شيء هالك الا وجهه) أى كل شئ
هالك الا هو ، وكذلك فى الآيات المتقدمة (١) .

ومن الملاحظ أن تفسيره للوجه ها هنا بمعنى الذات أو النفس
واختياره على غيره من الوجوه ليس له ما يرجحه أو يقويه ، وليس هناك
من مسوغ لان يرفض المرتضى وأمثاله من المعتزلة معنى الوجه على أنه
العضو المعروف الا عقيدة الاعتزال ، فليس فى اللغة ما يضعف هذا المعنى

أو ينفيه . بل حمل الوجه على معنى الذات أو النفس الذي ارتضاه الشريف لا ينفي عن الكلمة معنى العضو المعروف ، لأنه يمكن عدها عندئذ من باب **الحجاء والمرسل** الذي أطلق فيه الجزء وأريد الكل . والمرضى شديد الرهافة والاحساس ، ومعيد الاخلاص لعقيدة الاعتزال التي يعتنقها ، وكثير الغيرة عليها ، فهو لا يتوقف فقط عند الآيات المتشابهات الواضح فيها مخالفة لعقائد القوم ، ولكنه يتوقف أيضا عند أبسط الأمور التي يمكن أن يشتتم منها رائحة شبهة توجه إلى المذهب أو تخذ شرف **كامل** أصوله ومبادئه ، فهو مثلا يتوقف عند قوله تعالى : (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة) ليوضح معنى حرف (أو) في الآية ، لأن الهرة يفيد الشك والشك لا يجوز على الله تعالى فهو منزّه تنزيها مطلقا وذلك قسود يشير شبهة له بمخلوق ، ولذلك يحاول المرضى أن يلتصق (أو) من المعاني ما ينفي عنها معنى الشك الذي يمكن أن يكون اسما خفية إلى التنزيه المطلق ، وتأولها على المعاني التالية : أولها : أن تكون (أو) هاهنا للإباحة ، كقولهم : جالس الحسن أو ابن سيرين ، فإن جالست الحسن فأنت مسيب ، وإن جالست ابن سيرين فأنت معيب . وإن جمعت بينهما فكذلك . فيكون معنى الآية على هذا : أن قلوبهم هولا قاسية متجافية عن الرشد والخير ، فإن شبهتهم قسوتهم بالحجارة أصبتهم ، وإن شبهتهم بها هو أشد أصبتهم ، وإن شبهتهم بها بالجميع فكذلك . وثانيها : أن تكون (أو) دخلت للتمييز والتفصيل ، ويكسبون معنى الآية : أن قلوبهم قست ، فبعضها ما هو كالحجارة في القسوة ، وبعضها ما هو أشد قسوة منها . وثالثها : أن تكون (أو) دخلت على سبيل الإيهام فيما يرجع إلى المخاطب وإن كان الله تعالى عالما بذلك غير شاك فيه . ورابعا : أن تكون (أو) بمعنى (بل) كقوله تعالى : (وارسلناه إلى مئة ألف أو يزيدون) معناه : بل يزيدون . وخامسا : أن تكون (أو) بمعنى (الواو) كقوله : (إن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم) معناه : وبيوت آبائكم .

وقد يلجأ في التأويل الى المجاز ، فيصرف ظاهر اللفظ عن معناه الحقيقي الى معنى مجازي لئتم له خدمة الغرض الذي يسمى اليه . ففي البيت الثاني والستين يتناول قوله تعالى في آية البقرة : (الله يشهد) بهم ومدهم في طغيانهم يعمهون) إذ أضافت الآية الاستهزاء المسمى الله ، وهو ما لا يجوز في الحقيقة عليه ، ويتناول العرف في الآية كعادتهم على متعددة بلغت ما هنا سبعة نظار منها الوجوه الثلاثة التالية التي حمل فيها الاستهزاء على المجاز فأحدنا ، أن يكون معنى الاستهزاء الذي أضافه تعالى الى نفسه تجهيلاً لهم وتغلباً عليهم في التثنية على الكفر واصرارهم على الضلال ، وفي الله ذلك استهزاءً مجازاً وشبهه كما يقول القائل : ان فلاناً ليستهزأ به منذ اليوم ، اذا فعل فلاناً في التثنية وخطفوه فيه ، فأقيم عيب الناس على ذلك الفعل ، وانزواهم على فاعله مقام الاستهزاء ، ثم يسوغ إقامة الاستهزاء مقام العيب فيقول وانما أقيم مقامه لتقارب ما بينهما في المعنى ، لان الاستهزاء الحقيقي هو ما قصد به الى عيب المستهزأ به ، والانزاء عليه ، ولذا قضت المحكمة والتهكيت هذا المعنى جازاً أن يجري عليه اسم الاستهزاء . وشهد بذلك قوله تعالى : (وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها) ونحن نعلم أن الآيات لا يصح عليها الاستهزاء على الحقيقة ، ولا السخرية ، وانما المعنى : اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويهزأ عليها . ومعنى ليبين سبب استعمال المصنف للمجاز مع ملاحظة أنه لم يفرق بين أنواع المخلقة ، وأنه يسمي الاستهزاء مجازاً ، فيقول : والعرب قد تقيم الشيء مقام ما قرره في حديثه فاجرى اسمه عليه . قال الشاعر :

كم أناس في نعيم صرنا في دراهم ملك تعالى فهمسقى

سكك الدهر زماناً حهم ثم أبكاهم دماً حين نطق

والسكوت والنطق على الحقيقة لا يجوزان على الدهر ، وانما شبه تركه النطق على ما هي عليه بالسكوت .

وأما الوجه الآخر فهو أن يكون المعنى أنه يجاههم على استهزائهم فسمى الجزاء على الذنب باسم الذنب ، والعرب تسمى الجزاء على الفعل باسمه . قال تعالى : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقال : (فسنسب

لهي طمطم فاحسوا عليه بمثل ما اهدى طمطم (وحيي أيضا ليس
 أسلوب العرب في استعمال هذا اللون من المجاز في الكلام ليس
 بعد أن يورد أمثلة أخرى : ومن شأن العرب أن تسمى الشيء باسم
 ما يراه وصاحبه ويشتد إختصاصه وتعلقه به إذا انكشف المستور
 وأمن الأسماء ، وربما غلبوا أيضا اسم أحد الشيئين على الآخر لخصوص
 التعلق بينهما وشدة الإختصاص فيها . ومن حقوق أمثلة وفوايد
 على ذلك من كلام العرب .

وأما الوجه الثالث فهو أن يكون ما وقع منه تعالى ليس باسم
 على الحقيقة ، لكنه جاء بذلك ليزيد اللفظ وضف على اللسان . ومن
 في ذلك عادة معروفة في كلامها ، والشواهد عليه مذكورة مشهورة .
 وقد يجمع في تأويله للآية الواحدة بين اللغة والمجاز ، فهو الوجه
 عدة وجوه ، يعتمد بعضها على التأويل اللغوي القائم على توسيع
 التوسع في استعمال اللغة ، وإعطاء اللفاظ مدلولات أوسع مما تستلزم
 عليه ظواهرها ، ويحمل الوجوه الأخرى على المجاز بأشياء المستعارة .
 من ذلك مثلا تأويله لقوله تعالى : (وإذا أردنا أن نهلك قرية)
 أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا (السجدة)
 فيها رافعة أيضا تفعل الفيج إلى الله ما يوجب تأويلها . فترفيها
 على الوجه التالي . أولا : أن الأهلاك قد يكون حسنا وقد يكون
 قبيحا ، فإذا كان مستحقا أو على سبيل الإعتان كان حسنا ، وإذا
 يكون قبيحا إذا كان ظلما ، فتعلق الإرادة به لا يقتضي تعلقا
 على الوجه القبيح . ولا يظهر للآية تضي ذلك ، وإذا علمنا
 بالآية تنزيه القديم تعالى عن القبائح علمنا أن الإرادة لم تتعلق
 إلا بالإهلاك الحسن ، وقوله تعالى : (أمرنا مترفيها) المأمور
 محذوف ، وليس يجب أن يكون المأمور به هو الفسق ، وإن فسر
 بعد الفسق . ويحمل على وجه آخر معروف بقول : وحيي هذا
 مجرى قول القائل : أمرت نفسي ، ودعوت فاني . والمراد أنني أمرت
 بالطاعة ، ودعوت إلى الإجابة والقبول . والوجه الثاني : أن يكون
 قوله : (أمرنا مترفيها) من صفة القرية وصلتها ، ولا يكون جوابا

قوله : (واذا أوتينا) يكون تقدير الكلام : واذا أردنا أن نبتليهم
 صفتها أنا أمرنا مفرغها ففسقوا فيها ، ويكون (اذا) محدودة بالجنس
 للاستغناء عنه . والوجه الثالث : أن يكون ذكر الارادة في الآية مجسدا
 أو امتعا وتبنيها على المعلوم من حال القوم وطاعة أمرهم وأنهم
 أمرافسقا وخالفوا . وذكر الارادة يجرى هاهنا مجرى قولهم : **اذا أمر**
الضاجر أن يقتل رأتته التوايب من كل جهة وجاء الضجران من كل طريق .
 فهو لم يرد في الحقيقة شيئا . لكن لما كان المعلوم من حال هذا الضجران
 حسن هذا الكلام ، واستعمل ذكر الارادة لهذا الوجه . فهو هنا مكنى
 بلاحظ . يحمل الكلام على المجاز المرسل الذي علاقته اختيار طريق في
 الامر . والوجه الرابع حمل الآية على التقديم والتأخير ، فيكون تقديرها :
 اذا أمرنا مفرغية بالطاعة ، ففصوا واستحقوا المقاب أردنا اهلاكم ^(١)
 والتقديم والتأخير في الشعر وكلام العرب كثير . فقد استعان على قول الآية
 السابقة كما هو ظاهر بها المعرف للفقير الشائع في أمثال حارة (**أمرهم**
ففسقوا أو أمرته ففسق) وبالمجاز يحمل العبارة على العلاقة المستحقة
 أو بالتقديم والتأخير . وواضح أيضا أنه أضاف سلاحا آخر مبرهنا حسنة
 المعقولة وهو (الدليل العقلي) حينما جعل الاهلاك حسنة لما به تنزه
 ذلك من أدلة العقول التي تنزه الله عن فعل القبيح . وهو يلجأ إلى
 الاحتكام إلى هذا الدليل العقلي في تأويل قوله تعالى : (ولو شئنا
 ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك
 خلقهم) فظاهر الآية يقتضي أن الله لم يشأ أن يكونوا أمة واحدة
 أو أن يجتمعوا على الإيمان والهدى ، ثم إن الآية تقول : (ولذلك
 خلقهم) وقد تعود (ذلك) هاهنا على الاختلاف أو على الرحمة ،
 والمعتز يرى أنها تعود على الاختلاف ، لأنها لو كانت للرحمة لفسد
 (ولذلك خلقهم) ويؤول المرضى المشية أولا بأنها المشية التي وهم
 إليها الإلجاء ، فلم يعن الله المشية التي على سبيل الاختيار بمعنى أنه
 لو شاء أكرههم على أمر كان قادرا لفعله . ثم يأتي إلى لفظة (ذلك)
 فيرى أن حملها على الرحمة أولى من حملها على الاختلاف ، ويحكم في ذلك
 إلى دليل عقلي ، ولكنه لا ينسى في الوقت نفسه دليل اللفظ واللغة فيقول :

((دليل العقل وشهادة اللفظ • فلما قيل العقل فمن حيث هو لا من حيث
تعالى بكرة الاختلاف والذهب عن الدين • ومنه • ومنه • ومنه •
كيف يكون شأنا له)) (١) واما الدليل القوي فان حمل اللفظ على ما
على الرحمة أولى • لان طرفة العرب ((حمل اللفظ على أقرب التفسير))
• فلما طعن به السائل من تذكر الكناية • وان الكناية من الرحمة
لا يكون الا موصية فباطل • لان طائفة الرحمة غير حقيقي • واما كونه
بلفظ التذكير كانت الكناية عن المعنى لان معناها الفضل والانعام فكما
قالوا : سرني كلفك • يريدون : سرني كلامك (((٢)

والواقع بعد ذلك ان حرص الشيوخ المرفعي أن يثبت في ذكر الرحمة •
وان يأتي لكل آية بأكثر عدد ممكن من التأويلات كان يحمله على التفسير
في أحيان ليست بالقليلة • ولم تكن الوجوه القليلة التي يوردونها في
تأويل الخبر الواحد دائما مقبولة أو محكمة • أو في مستوى واحد من حيث
الجلالة والوضوح • بل كان أحيانا • كما ذكرنا • يتمصف الحكم في بعضها
تصفا نديدا • وقد كان يكفي ذكر وجه واحد واضح • أو وجهين ليظهر
من العصف والجور في الأحكام • ولكن ذلك • كما مرنا • كان هو التفسير
الذي أوردناه لنفسه • فلي تأويل قوله تعالى : (سأصرف من آياتي
الذين يكفرون في الأرض بخير الحق وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها ولا يهتدون
سبيل الرشدا لا يتخذوه سبيلا • وان يروا سبيل الحق يتخذوه سبيلا ذلك
بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين) الذي ظاهره كأنه مخالف لما
يذكر تصفة أوجه • منها ما هو حسن جيد يدل عليه السياق كله •

(سأصرف من آياتي : أي لأوليها من هذه صفة • أو حطها على من
أن الله يصرف من رام المنع من أدا آياتي وشايتها • لان من الواجب
على الله أن يحول بين من رام ذلك وجهه • ولا يمكن منه لانه يتصرف
الشر في البعثة • ويجري ذلك مجرى قوله تعالى : (والله يصرف
من الناس) أو أن يكون الصرف ما هنا المنع من إبطال الآيات والوجوه
والقدح فيها بما يخرجها عن أن تكون أدلة وحججا فيكون تقدير الكلام •
اني بما أويد من حججي • وأحكمه من آياتي وبيناتي صارف للباطل والمنع

أن الجواب السديد على ذلك هو أن يقال : ((أنا الله تعالى
 نفى المطلق المسموع المقول الذي يتشككون به ويكون لهم نصيب
 منه عذر أو حجة ، ولم ينف المطلق الذي ليست هذه حاله))
 وبعد أن ورد هذا التأويل يحشج له كالمادة بكلام الله
 فيقول : (ويجرى هذا مجرى قولهم : خرس فلان عن حجة
 وخرسنا فلانا ينظر فلانا فلم يقل شيئا ، وإن كان الذي وصف
 بالخرس عن الحجة ، والذي نفى عنه القول قد تكلم بكلام كسوف
 ظهر إلا أنه من حيث لم يكن فيه حجة ولا به شفاعة جاز أطلق
 القول الذي حكيناه (١)) وحاول أن يوفق بين قوله تعالى :
 (ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا)
 إذ كيف يجوز أن يكون في الآخرة عميا ، وقد تظاهر الخبر بمسح
 الرسول بأن الخلق يحشرون كما يدعوا سالعين من الآفات والسيئات
 قال الله تعالى : (كما بدأنا أول خلق نعيده) وقال : (نعيدهم
 اليوم جديد) وفي محاولة للتوفيق بين هذه الآيات ورد أعمى
 وجوه هي :

أحدها أن يكون العمى الأول إنما هو من تأمل الآيات والنظر في
 الدلالات والمبررات التي أراها الله المكلفين في أنفسهم ونفسها
 يشاهدون ، ويكون العمى الثاني هو من الايمان بالآخرة والقرار
 بما يجازى به المكلفون فيها من ثواب أو عقاب .

والثاني : (من كان في هذه أعمى) بمعنى الدنيا (أعمى)
 من الايمان بالله والمعرفة بما أوجبت عليه المعرفة به ، فهذه
 في الآخرة أعمى عن الجنة والثواب ، بمعنى أنه لا يهتدى إلى
 طريقهما ، ولا يوصل لهما . أو من الحجة إذا سئل ووقف
 ومعلوم أن من ضل عن معرفة الله تعالى والايمان به يكون عمى
 القيامة منقطع الحجة مذكور المبادئ .

والثالث : أن يكون العمى الأول عن المعرفة والايمان هو الذي
 بمعنى المبالغة في الاخبار عن عظم ما يناله هؤلاء الكفار الجاهل
 من الخوف والشم والحزن . . . ومن عادة العرب أن تسمى

اشهد منه وقوى حزمه : أعي : مخين المين : وسخن المسخنين
 في المين والرابع : أن المني الاول يكون من الايمان : والمني
 الثاني في المين على سبيل العقوبة : كما قال تعالى : (ومن
 القليلة أعي قال رب : لم حشرتني أعي وقد كنت بصيرا قال : كذلك
 أتتك آياتي فتغيبها وكذلك اليوم تمسى) ومن يجيب بهذا الجواب
 يتأول قوله تعالى : (كما بدأنا أول خلق نعيده) على أن المني
 فيه الاخبار عن الاقدار : وعدم المشقة في الابد : كما أنها معدومة
 في الابتداء : ويجعل ذلك نظيرا لقوله تعالى : (وهو السميع
 العليم) على أن معناه الاخبار عن قوة المعرفة وأن الجامع
 بالله في الدنيا يكون عارضا به في الآخرة . . . والحاصل من مسنده
 البجلة أنه لا يجوز أن يراه بالمعنى الاول والثاني جميعا آفة المين
 لأنه يؤدى الى أن كل من كان مشوقا للبصر في الدنيا من مومن
 وكافر وطائع وطاغى يكون كذلك في الآخرة وهذا باطل (١) . . . وهذا
 يدل الشرف المرتضى هذا الجهد الكبير ليفي بين الاخبار : وتدل
 ما بين ظواهرها من تمازجها وتناقض .

وأما الجانب الثاني من رد الشرف المرتضى على ماوجه الى القرآن
 من مظاهر فهو جانب بلاغى : يتعلق بأسلوب القرآن : وطريقته فسي
 التعبير : واستخدامه للالفاظ والمعارات : فبعض الدالين يوجه
 الى قوله تعالى : (وقتنا أميطوا بعضكم لبعض) فسي
 الارض مستقر ومتاع الى حين) طمنا لان القرآن استعمال الجمع
 في معرض خطاب اثنين وهما آدم وحواء : وورد المرتضى في المسند
 وجوها أربعة : ثلاثة منها توسع في فهم الآية : وجعل الخطيب
 فيها ليس لآدم وحواء وحدهما : بل لآدم وحواء وذريتهما : أو لآدم
 وحواء وإبليس اللعين : أو لآدم وحواء والحية التي كانت معبوسا
 بذلك يكون استعمال الجمع على حقيقة .

ثم يسوق وجها آخر يتعلق بالعرف اللغوى : إذ من الشايع
 المصروف في اللغة : العرب خطاب الاثنين بصيغة الجمع : لان التثنية

أول الجمع هدايته ، وقد قال تعالى : (لا تفتت فيه غم القسوم
 لحكمهم شاهدين) أراد : لحكم داود^(١) وسليمان وذلك يكون
 القرآن جاريا على أساليب العرب في القول وطرائقهم في استعمال
 التعابير والالفاظ ، وليس هناك شبهة ولا منزع . ودافع عن قوله
 تعالى : (فأشارت اليه بالوا) كيف تكلم من كان في المهد صبيا ؟
 فقد اظهر معترض فقال : ما معنى (من كان في المهد صبيا) واللفظة
 (كان) تدل على ما مضى ، وهي في حال قولهم كان في المهد ؟
 وجيب عن هذا الاغتراف بان يرد الى لغة العرب ، ويجعله مسن
 للالفاظ المستعمل الجارى طبع العرب في كلامهم وتعبيرهم . يقول :
 ليله تعالى (من كان في المهد صبيا) كلام صنف على الشرط والجزاء
 مقبوض به اليها ، والمعنى : من يكن في المهد صبيا فكيف تكلم ؟
 ووضع في ظاهر اللفظ العاض في موضع المستقبل لان الدارط لا يشترط
 الا فيما يستقبل فيقول القائل : ان زرتنى زرتك يريد : ان تترنسى
 لزورك . قال تعالى : (ان شاء جعل لك خيرا من ذلك) يعنى :
 ان بشأن يجعل . وقال قطرب : معنى (كان) ها هنا معنى صار .
 كان المعنى : وكيف تكلم من صار في المهد صبيا ؟ وشهد بذلك
 قول زهير :

أجرت اليه حسرة أرجوه . وقد كان لون الليل مثل الاندج

واللغوى : (كان) ها هنا بمعنى خلق ووجد . كما قالت العرب
 كان العر ، وكان البرد : أى وجدا وحدا . وقال قوم : لفظ
 (كان) وان أراد بها العاض لئلا يبرأ بها الحال والاستقبال كقوله
 تعالى : (كنتم خير امة اخرجت للناس) أى : أنتم كذلك . وما
 يدوى مذهب من وضع لفظ (كان) في موضع الحال والاستقبال قوله
 تعالى : (وان قال الله : يا عيسى بن مريم) وقوله تعالى : (نادى
 أصحاب الجنة أصحاب النار) وقولهم في الدعاء : غفر الله لك وأطال
 بمقامك ، وما جرى مجرى ذلك^(٢) .

وتعترض لقوله تعالى : (غفر عليهم السقف من فوقهم) الذى وجه
 اليه مطعون زيادة (من فوقهم) فيه ، فكان في الكلام حشو زائدا

لاخير فيه . لان مع الاقتصار على القول الاول لا يذهب وهم أحد الا أن
 السقف يخر من تحتهم ، وتأول المرفض الآية فأولاً لفها ~~مفسداً~~ .
 فيحاول أن يصرف حرف (على) عن وجهه ، فيجعله بمعنى (عن)
 التي تستعمل في أحد معانيها لتدل على السبب ، فيكون معنى الآية
 على هذا التأويل : فخرتهم السقف من فوقهم ، أي خر عن كفرهم
 وجهودهم بالله تعالى وآياته كما يقول القائل : اشتكى فلان عن دواء
 شربه ، وعلى دواء شربه ، فتكون (على) و (عن) من أجل الصداق
 وكذلك يكون معنى الآية : فخر من أجل كفرهم السقف من فوقهم ، يكون
 ذكر (من فوقهم) على هذا التأويل حتى لا يتوهم ظوهم أن السقف
 خرولهم من تحتهم . وفي التأويل الثاني جعل (على) بمعنى (اللام)
 فان (على) قد تقام مقام (اللام) في كلام العرب ، فيكون المعنى :
 فخر لهم السقف ، وقد يقول القائل أيضاً : قد امت على فلان داره .
 واحتمل عليه حائطه ، ولا يريد أنه كان تحته ، فأجوز عطالي بقوله
 من أدبهم عن قائده لولا ما فهمت ولاحظ في هذا الموضع وهو يتأثر من
 (على) و (اللام) وقام أحدهما مقام الأخرى أن للمعرب في هذا
 مذهباً طريفاً لانهم لا يستعملون لفظة (على) في مثل هذا الموضع
 الا في الشر والامر الكره الضار يستعملون (اللام) وغيرها فسمى
 خلاف ذلك ، ألا ترى أنهم لا يقولون : خرجت على فلان ضيعته بسداً
 من قولهم : خرجت عليه ضيعته ، ولا ولدت عليه جاريتة ، بل يقولون
 خرجت له ضيعته ، ولدت له جاريتة . ثم ساق المرفض تأويلاً ثالثاً
 وهو أن تكون (على) جارية في بابها ، ولكنه ذكر (من فوقهم)
 تأكيداً للكلام وتأكيداً في البيان ، كما قال تعالى : (ولكن تمسسى
 القلوب التي في الصدور) والقلب لا يكون الا في الصدر ، وظانئس
 ذلك في الكتاب وكلام العرب كثيرة (١) .

وهكذا يحاول المرفض غالباً في أمثال هذه الآيات التي وجهت
 اليها مطاعن أسلمية أو بلاغية أن يردّها الى كلام العرب ، ويرجعها
 الى المؤلف المستعمل من لغتهم ، محتجاً بها بالامثلة والشواهد
 الكسيرة .

(ج ٤) ويحاول الشريف المرتضى في أماليه أيضا بعض الآيات القرآنية ، فأظهر ما فيها من مزايا بلاغية وكشف عن وجه الجمال فيها ، وقد أطلال الوقفة بصورة خاصة عند ما في القرآن من أسلوب الإيجاز والاختصار ، وقد مهد لذلك بالحديث عن أسلوب العرب في الحذف والاختصار (١) قال : ((أظن أن من عادة العرب الإيجاز والاختصار والحذف طلبا لتقصير الكلام وإطراح فضوله والاستغناء بقليله عن كثيرة ويعدون ذلك فصاحة وبلاغة . وفي القرآن من هذه الحذف والاستغناء بالقليل من الكلام من الكثير مواضع كثيرة نزلت من الحسن في أعلى منازلها ، ولو أفردنا ما في القرآن من الحذف والغربة والاختصار تلك العجبة كتابا كان واجبا (٢))) ثم مضى يشرح أمثلة على ذلك ، كقوله تعالى : (ولو أن قرآنا سيرعه الجبال أو قطعته الأرض أو كلم به السوى) ولم يأت لي (لو) جواب ، وإنما أراد : لو أن قرآنا سير به الجبال فكان هذا . وقوله تعالى : (أنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنس) انه كان ظاهرا كقولهم (وتقديره : ان السموات والأرض والجبال لو كن ما يأمي وشفق وعرضنا عليهن الأمانة لأبين وأشفقن ومن المحذوف أيضا قوله تعالى : (حتى إذا جاؤوها وقحت وثقت أبوابها وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبعم فادخلوها خالدين) ولم يأت إذا جوابا في طول الكلام وإنما حسن حذف الجواب الذي هو (فادخلوها) ليرد ما يقوم مقامه ، ويدل عليه من قوله تعالى : (وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده) وذلك لا يكون الا بعد الدخول . وبعد أن أورد هذه الأمثلة القرآنية على الحذف والاختصار واستشهد لها أيضا بأمثلة من كلام العرب ولغتهم عقب عليها مبينا أنها أفضل ضروب البلاغة وعليها تنبئ جميع أنواع المجازات . يقول : ((وأنت إذا تأملت في ضروب المجازات التي يعترف فيها أهل اللسان في منظومهم ومثروهم وجدت كلها مبنية على الحذف والاختصار ولان قوله تعالى : (وجاء) (بك) (وأسأل القرية) مطال الحذف فيه ظاهر ، وإنما كان الكلام أبلغ وأفصح لان كلامه قلل بحذف بعضه ومعانيه بحالها . وكذلك قولهم في المدح : فلان الهدر والبحر والليث ، وفي الذم : هو الحمار

والحافظ انما هو معنى على الحذف ، لان المراد هو شبه ومماثل
 لما ذكر ، فأسقط من الكلام ما يقتضى التشبيه لدلالة القول عليه ()
 وجبر الحديث عن الایجاز ونقصه الى بيان القاعدة في الزيادة الواردة
 في قوله تعالى : (ليس كمثله شيء) فقد يتوهم متوهم أن هذه
 الزيادة تسمى الى الالهة المركزة في الایجاز الذي كان يحدث فيه
 ليهن المرفعى أن الكاف هنا ليست على سبيل الزيادة التي ليسو
 طرحت لما تغير المعنى ، ~~بمسند~~ بل تفيد بدخولها
 الا يستفاد من خروجها ، لانه اذا قال : (ليس كمثله شيء) جاز
 أن يراد من بعض الوجوه ، وعلى بعض الاحوال ، فاذا دخلت الكاف
 فهم في المثل على كلوجه ، الا ترى أنه لا يحسن أن يقال : ليس
 كمثله أحد في كذا . بل على الاطلاق والمعموم . وكذلك تعرض لزيادة
 (ما) في قوله تعالى : (فيها رحمة من الله لنت لهم) فهذه
 لهما أن زيادة (ما) هنا لغاية بلاغية ، فهي تفيد الاختصاص
 وزيادة قاعدة على قولهم : (فبرحمة من الله لنت لهم) لان مع
 اسقاط (ما) يجوز أن تكون الرحمة مبالغة للين ، وبها دلالة
 ولا يكادون بدخولها مع (ما) الا والمراد أنها سببة دون غيرها ،
 فقد أفادت اختصاصا لم يستفد بهل دخولها (لوجه المرفعى
 في هذا الموضع ، أيضا الى نوع من الحذف والاختصار يأتى من طريق
 التاكيد . قال : (كنت أظن قديما مسألة أوضحت فيها أن التاكيد
 لابد منه من قاعدة ، وخطأت من ذهب الى خلاف ذلك ، وينسب
 أن كل موضع أدعى فيه أنه للتأكيد من غير قاعدة مجردة ، فيه قاعدة
 مفهومة ، وأن قوله تعالى : (فانه يتوب الى الله متابا) ماورد هذا
 المصدر للتأكيد على مايقوله قوم . بل لقاعدة مجردة ، لانه تعالى
 أراد : متابا جميلا مقبولا واقعا في موقعه ، فحذف ذلك اختصارا
 كما يقول العربى الفصيح في الشعر المستحسن : هذا هو الشعر
 والفرس المدح : هذا هو الفرس ، وانما حذف الصفة اختصارا ، والمراد
 هذا هو الشعر المستحسن ، والفرس الكريم ، وظله قوله تعالى :
 (وكلم الله موسى تكليما) انه أراد الفضل والمدح (١٠٠) .

ويعرض للتكرار في بعض الآيات ظن قبيح البهائية ، وأضح سره وجهه
 في سورة الكافرون أعاد النبي لكونه عابدا ما يعبدون ، وكونهم يستعبدون
 ما يعبدون ما يعبد ، وقد ذكر المرفوض عدة أوجه في ذلك : أحدها
 لا ين ذنبه الذي صوغ هذا التكرار لان القرآن لم يثقل ذنبه واحدا
 وإنما كان نزوله شيئا بعد شيء ، فكان المشركون أتوا النبي فقالوا
 له : استلم بعض أصنامنا حتى نؤمن بك فأمره الله بأن يقول لهم :
 (لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد) ثم غيروا مدة من الزمان
 وجاءوه فقالوا له : أعبد بعض آلهتنا ، واستلم بعض أصنامنا يومنا
 أو شهرا أو حولا لتفعل مثل ذلك بالهك ، فأمره الله بأن يقول
 لهم : (ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد) وقصد
 إرفاض الشرف هذا الرأي ، ولكنه ذكر أن هناك ثلاثة أوجه أخرى
 كل واحد منها أوضح مما ذكره ابن قتيبة ، أولها لتعليب الذي قال :
 إنما حسن التكرار لان تحت كل لفظة معنى ليس هو تحت الآخرى
 وتطهير الكلام : قل : يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون الناصبة
 وفي هذه الحال ، ولا أنتم عابدون ما أعبد في هذه الحال أيضا
 فاختص الفعلان منه ومنهم بالحال ، وقال من بعد : ولا أنا عابد
 ما عبدتم في المستقبل ، ولا أنتم عابدون ما أعبد فيما تستقبلون ،
 فاختلفت المعاني وحسن التكرار لاختلافها ، والثاني للفرق : وهو
 أن يكون التكرار للتأيد ، كقول العجيب موقدا : بلى بلى ، والناسخ
 موقدا : لا لا ، وثله قوله تعالى : (كلا سوف تعلمون) ثم
 كلا سوف تعلمون (والثالث - وهو أغربها - لا أعبد الأصنام
 التي تعبدونها ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، أي أنتم غير عابدين
 الله الذي أنا عابده ، إذا أشركتم به واتخذتم الأصنام وغيره
 معبودة من دون الله أو معه ، وإنما يكون عابدا له من أخلص
 له العبادة دون غيره ، وأفرده بها ، وقوله : (ولا أنا عابد
 ما عبدتم) أي لست أعبد عبادتكم (ولا أنتم عابدون ما أعبد
 أي لستم عابدين عبادتي ، فلم يتكرر الكلام إلا لاختلاف المعاني (١)

وحدث عن التكرار في سورة الرحمن لقوله تعالى : (فبأى آية يكفركم
 عما كنتم بآياتنا) فذكر أنه إنما ((حسن للتقرير بالنعم المختلفة المعدادة ،
 قلنا ذكر نعمة أنعم بها محمد عليها ، ووجه على التكذيب بها ، كما
 يقول الرجل لغيره : ألم أحسن إليك بأن خولتك الأموال ؟ ألم
 أحسن إليك بأن خلصتك من الكاره ؟ ألم أحسن إليك بأن فعلت
 بك كذا وكذا ؟ فيحسن منه التكرير لاختلاف ما يرد به . وهذا
 كثير في كلام العرب وأشعارهم ^(١))) وهذا الجواب أيضا على التكرار
 في سورة المرسلات لقوله تعالى : (هل يؤمنون للمكذبين) ^(٢) .

٢ - وكما وجه المرتضى الآيات المتشابهات التي تخالف ظواهرها الاحتزال حاول أيضا
 أن يوول الأحاديث التي يمكن أن يستفاد منها معنى يقتضي مبدءا من مبادئ أهل
 العدل والوحد ، واستخدم في ذلك الأسلحة التي تحدثنا عنها من توسيع
 لغوي ، وأدلة عقلية ، وصرف للكلام عن الحقيقة إلى المجاز . يتوقف في المجلس
 الخامس والعشرين عند حديث الرسول : (أن الميت يعذب في قبره بالنهاضة
 عليه) الذي قد يفهم من ظاهره أن أحدا يؤخذ بذنب غيره ما يخالف المعدل
 فيقول : ((أنا إذا كنا قد طعنا بأدلة العقل التي لا يدخلها الاحتمال ولا الاتساع
 ولا المجاز فتح مؤخذ أحد بذنب غيره ، وطعنا أيضا ذلك بأدلة السمع مثل قوله
 تعالى : (ولا تقر وازد وز أخرى) فلابد أن تصرف ما ظاهره بخلاف مسنده
 الأدلة إلى ما يظاهرها . والمعنى في الأخبار التي سئلنا عنها - أن صحت روايتها
 أنه إذا أوصى مؤمن بأن يئاح عليه ففعل ذلك بأمره وعن أذنه ، فإنه يعذب
 بالنهاضة عليه ، وليس معنى يعذب بها أنه يؤخذ بفعل التوابع ، وإنما معناه
 أنه يؤخذ بأمره بها ويوصيته بفعلها ، وإنما قال : صلى اللطية وآلة ذلك لأن
 الجاهلية كانوا يرون البكاء عليهم والنوح فيأمرون به وهو مودون الوصية بفعله ^(٣)) .
 ويحضر لحديث الرسول : (ما من أحد يدخله الجنة فيجيو من النار . قيل
 ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : لا أنا ، إلا أن يتغمدني الله برحمته منه وفضل)
 فإن ظاهره أن الله يتفضل بالثواب على العبد - وأنه غير مستحق على الجملة
 ومذهب المعتزلة بخلاف ذلك ، فيوول المرتضى الحديث فيقول : ((قاعدة الخير

١ - الامالي : ١٢٢/١

٢ - الامالي : ٢٤٠/١ - ٢٤١

ومعناه بيان فقر المكلفين الى الله تعالى ، وحاجتهم الى الطاعة وتوحيده
ومعناه ، وأن العبد لو أخرج الى نفسه وقطع الله تعالى مواد المعنوية
واللطافة لم يدخل بعمله الجنة ، ولا نجا من النار ، فكانه عليه السلام
أراد أن أحدا لا يدخل الجنة بعمله الذي يحسنه الله تعالى عليه ، ولا لطف
فيه ، ولا أرشده اليه (١) .

وموقف الشريف المرتضى من الحديث طعن العموم كموقف أصحابه المعتزلة
فهو مائل الى الطعن في الحديث الذي يخالف مبادئ الاعتزال ، ولكنه
يحاول أولا - قبل أن يلجأ الى رد الاخبار والقطع على كذب روايتها - أن يخلص
تأويلها ويصرفها عن وجهها . يقول في تأويله لحديث الرسول : ((ان قلب
بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن يصرفها كيف يشاء)) : ((ما تأويل
هذه الاخبار على ما يطابق العدل ، وينفي التشبيه : أو ليس مذهبكم أن
الاخبار التي يخالف ظاهرها الاصول ، ولا تطابق العقول لا يجب ردّها والقطع
على كذب روايتها الا بعد ألا يكون لها في اللغة مخرج ولا تأويل ؟ وان كان
لها ذلك فما استكراه أو تعسف)) وبعد ذلك يأخذ في تأويل الحديث محاولا
صرف الاصبع عن ظاهرها فيقول : ((الاصبع في كلام العرب - وان كنسبت
الجارحة المخصوصة - فهي أيضا الاثر الحسن . يقال : فلان على ماله وأمله
اصبع حسنة : أي قيام وأثر حسن . قال الرازي : يصف راحا حسن القيام على
أصبعه .

وهو المصايد العروق ترى له عليها اذا ما أجذب الناس أصبعها
وقال طفيل : وقال لييد . . وقال حميد . . فيكون المعنى : ما من آدمي
الا قلبه بين معتقين للدين جليلتين جنتين ، وأما النعمتان فيعمل أنهما
نعم الدنيا والآخرة ، وثناهما لانهما كالجنسين أو النورين . . وهناك وجه
آخر أوضح مما ذكر وأشبه بمذاهب العرب في علاج كلامها وتصرف كتاباتها ،
وهو أن يكون المعنى في ذكر الاصابع الاخبار عن تيسر تصرف القلوب وتقليبها ،
والفعل فيها عليه جلّت عظمتة ، ودخول ذلك تحت قدرته الا ترى أنهم يسمون
يقولون : هذا الشيء في خنصري وأصبعي وفي يدي وتحتي ، كل ذلك اذا
أرادوا تمهله . . فكانه صلى الله عليه وسلم لما أراد المبالغة في وصفه
بالقدرة على تقلب القلوب وتصرفها بغير مشق ولا كلفة - وان كان غيره تعالى
بمحجز عن ذلك ولا يتمكن منه - قال : انها بين أصبعه كناية عن مسددا
المعنى ، واختصارا للفظ الطول ، وجربا على مذاهب العرب في اخبارهم
من مثل هذا المعنى بمثل هذا اللفظ . . ويمكن أن يكون في الخبر وجه آخر
على تسليم ما يقرحه المخالفون من أن الاصبع من هم

المطلوبان من اللحم والدم استظهارا في الحجة ، وإقامة لها على كل وجه ، وهو
أنه لا ينكر أن يكون القلب يشتمل عليه جسمان على شكل الأصبعين بحركة اللسان
تعالى بهما ، وظله بالفعل فيهما ويكون وجهه فصوصهما بالأصبعين من حيث كانسا
على شكلهما والوجه في اضافتهما إلى الله تعالى - وإن كانت جميع الأقسام
تضاف إليه بمعنى الطك والقدرة - أنه لا يقدر على الفعل فيهما وحركتهما
مفردين ما جاورهما غيره تعالى ، فقول : أنها أصبعان له ^(١) .

وحد : ذلك هو كتاب الآمالى للشيخ الفاضل الذى تعد مجالسه السقى
معرض فيها لتأويل أصولهم ومبادئهم ، وكذلك تلك المباحث التى تعرض فيها لآراء
شبه وطاعن من بعض الآيات والاحاديث ، أو أوضع فيها جوانب بلاغة مؤنسمة
فى الكتاب صورة واضحة المعالم عن طبيعة الموضوعات التى اهتم بها المؤلف
فى مجال الدراسات القرآنية ، وانفقوا فيها الجهد الكبير .

الفصل الثالث : الازدهار

جهود الزمخشري (٤٦٧ هـ - ٥٢٨ هـ)

هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الطبق بجار الله . ولد في رجب سنة (٤٦٧ هـ) بقرية زمخشري من قرى خوارزم . وقدم بخداد فلقى كبار العلماء ، وأخذ عنهم ، وجاور مكة زمنا طويلا ألقى فيه تفسيره الكشاف ، ثم عاد إلى وطنه ، **توفي** سنة (٥٢٨ هـ) .

كان أستاذا كبيرا في التفسير والنحو والأدب ، وأصح العلم ، كبير الفضل . متفنا في علوم شتى ^(١) . وكان معتزلي المذهب ، متجاهرا به . قال ابن خلكان : (كان الزمخشري معتزلي الاعتقاد فظاهرا باعتزاله حتى نقل عنه أنه كسان إذا قصد صاحبها له واستأذن عليه في الدخول . . . يقول لمن يأخذ له إلا أن قل له . أبو القاسم المعتزلي بالباب . وأول ما صنف كتاب الكشاف استفتاح الخطبة : (الحمد لله الذي خلق القرآن) فيقال : أنه قيل له : متى تركته على هذه الهيئة هجره الناس ولا يرغب أحد فيه فغيره بقوله : (الحمد لله الذي جعل القرآن) وجعل عدهم بمعنى خلق ^(٢) .)

والزمخشري عالم كبير ، وله مصنفات جليلة أبرزها : تفسيره الذي سماه (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعمون الأقاويل في وجه التأويل) وكتاب (الفائق في غريب الحديث) ومعجمه المشهور (أساس البلاغة) وكتاب (جوهر اللغة) .

وهذا في هذه الدراسة كتاب الكشاف الذي يعد حقا صورة مؤهبة مشرقة لما وصلت إليه البلاغة العربية من تطور ونضج وازدهار . فكتاب الكشاف إلى جانب كونه تفسيراً جليلاً للقرآن الكريم - كتاب غنى بالبلاغة ومساغلتها ، يسجل بعد طالا فريدا في البلاغة التطبيقية العملية المقرونة بالأمثلة والشواهد الحسنة من القرآن .

وكتاب الكشاف على صورته التي وصل بها يمثل قمة مرتفعة سامية في ازدهار الدراسة البلاغية ، ليس عند المعتزلة الذين تحدث عنهم فقط ، بل في مجسمات الدراسات البلاغية عامة . ففي هذا الكتاب عبارة جهودات السابقين جميعا من معتزلة وغيرهم . وزبدة ما تعضنت عنه أذهان البلاغيين العرب الذين تقدموه . والجدير بالذكر أن الإمام الزمخشري قد ابتدأ من حيث انتهى السابقون ، فهو لم يسدس البلاغة دراسة نظرية ، ولم يكتب عنها كتابة خاصة مستقلة ، وبالتالي لم يكن لها حصص البلاغية وحدة متماسكة نستطيع منها أن نخرج بمنهج بلاغي متكامل أو نظرية ذات أصول واضحة

١ - انظر مجتمعه في وفيات الأعيان : ٢٥٤/٤ ومعجم الأدباء : ١٢٦/١٩

٢ - وفيات الأعيان : ١٢٦/١٩

في علم البلاغة كما كان الحال عند القاضي عبد الجبار الذي تعرضنا له أو عند عبد القاهر
 الأشعري مثلا ، وإنما هو قد قرأ مجهودات البلاغيين الذين تقدموه ، والذين ضسسى
 الواحد منهم بعد الآخر يضع لبنة في صرح البلاغة العربية ، واستوعب ذلك كله استيعابا
 كاملا ، ثم راح بما أوتي من ذوق أدبي مرهف ، وحس فني صادق ، يطبق ما ذراه فسي
 تفسيره للقرآن الكريم ، سورة سورة ، وآية آية ، موضحا ما في أسلوب القرآن من روعة
 وتميز وطوكيب ، وكاشفا عن الأسرار والدقائق والنكت البلاغية التي يشتمل عليها الأكر
 الحكيم ، مرة ثانية نقول : ان الزمخشري قد ابتدأ من حيث انتهى من تقدمه مسبوقة ،
 فقد كانت دراسة اعجاز القرآن عند من سبقه ، اما دراسة جزئية ، لا تتحدث الا عن
 أمثلة ونماذج قليلة من الآيات ، أو دراسة نظرية تحاول أن تضع مبادئ وأصولا ، وتحدد
 معالم بارزة يمكن أن تتخذ مقياسا في دراسة الاعجاز القرآني ، والكشف عن روعه وجماله
 فلم يتوقف الجاحظ عند هذا ، وانشغل القاضي عبد الجبار والشريف المرتضى غالبا
 بالآيات العظيمة التي تخالف ظواهرها الاعجاز ، ولم يتوقفوا الا عند نماذج بلاغية
 قليلة جدا كان الدافع الى معالجتها في غالب الاحيان الدفاع عنها ما وجه اليها الخصوم
 والمشتككون من مظاهر وشبهة ، وانتهى الامر الى الامام الكبير عبد القاهر الجرجاني
 الذي بعد فة ما وصلت اليه الدراسات البلاغية ، وانتهى بعد دراسة فية ستارة السي
 مثل ما كان قد انتهى اليه قبله القاضي عبد الجبار المعتزلي من أن القرآن معجز فسي
 نظمه وتأليفه ، ولكنه وضع في ذلك نظرية أطال في شرحها والحديث عنها ، حتى
 أصبحت تعرف به ، ولكنها لم تنزل الى خير التطبيق المعلى الا قليلا ولم يتسع المجال
 امام عبد القاهر ليستخدمها في بيان الاعجاز ، والحديث عن أسرار ودقائقه بل كسان
 يعرض بعض النماذج والأمثلة القليلة هنا وهناك في معرض التفسير للآيات التي يضمها ،
 وكان عبد القاهر أحد المقاييس اللازمة للقيام بهذه المهمة ، وحدد لمن يأتيه من بعده
 معالم الطريق التي ينبغي أن يسيروا فيها لاكتشاف الاعجاز ، والوقوف على أسرارها .
 وجاء الزمخشري في القرن السادس الهجري ، فلم يخلف ظن عبد القاهر ، ولم
 يحد عن سنته ، فهو بعد أن أقبل على دراسات المتقدمين يعجب منها ويهمل وجسده
 في نظرية الجرجاني الأشعري ميردا له ، وكأنما أحس بناقص بصره أن هذه النظرية
 تمثل ذروة ما وصلت اليه دراسة البلاغة العربية ، ففزع اليها يتخذها سلاحا في تفسير
 القرآن ، وبما وجه الاعجاز فيه .
 ذلك هو الكشف في جانبه البلاغي ، ولكننا ينبغي ألا ننسى الكشف في جانبه

الاعتزالي أيضا • فالزمخشري من كبار رجالات المذاهب الثلاثة ، وهو من المتعصبين لمذهبه •
 المظاهر من بطلانه ، والتفاخر به ، ولذلك كان الكتاب في جانبه الآخر دافعا مسن
 هذه المبادئ ، ونصرة لاصول أهل العدل والتوحيد • والواقع أنه كان هناك فئسي
 الكشف دائما وجهان لا يفصلان هما الوجه الاعتزالي الذي يحتدل في خدمة أغراض
 الاعتزال ، ورد كل ما يخالفها وتأويله بها ، والوجه البلاغي الذي يعنى من خسرال
 تفسير الآيات القرآنية بكشف مواطن الجمال فيها ، وبيان دقائقها وأسرارها ، مولفا فسي
 ذلك - كما أشرنا قبل قليل - نظرية النظم التي ورثها عن عبد القاهر الجرجاني •
 وسنحدث الآن عن هذين الجانبين من كشف الزمخشري مع الإشارة مرة ثانية إلى
 أنهما جانبان لم يكونا منفصلين أبدا ، فقد كانت الهلاعة دائما - كما سنرى - في
 خدمة الاعتزال ، وتأييد مبادئه وأصوله ، ورد كل ما يخالف ذلك أو يحاربه ، وانمسا
 ندرس هذين الوجهين في ساحتين منفصلتين تسهيلا للدراسة والبحث •

١ - الجانب الاعتزالي في الكشف

إذا كان الكشف - كما ذكرنا قبل قليل - يعدل لروية نضج الآراء البلاغية وازدهارها
 ونظورها فانه أيضا يعدل لروية نضج الآراء الاعتزالية وتطورها • ونحسب ونحن نقرأ للزمخشري
 أننا بازاء عالم كبير قد استوعب جميع ما كتبه جيل المعتزلة الذين تقدموه • واختصرت هذه
 القراءة جميعها في ذهنه بعد أن صقلتها عقول أديبائهم وفكرتهم أزمانا طويلة ، وبأقوى
 الزمخشري الآن في القرن السادس فيستفيد من هذا التراث الطويل ، ولكنه يحاول فسي
 غالب الاحيان أن يهذب به ويصفيه ويحفظ منه في تفسيره بلب اللب أو عبارة العبارة
 فلا تكتاد نجد في الكشف مثلا تلك الوجوه الكثيرة من التأويلات التي أغرم بها الشريف
 المرتضى أو القاضي عبد الجبار أحيانا وانما نحن في الغالب أمام الوجه الواحد ، فلم
 تكن طبعه الكتاب تتيح ذلك ، فهو كتاب في تفسير القرآن ، ولو عرض فيه جميع ما قيل
 في الخبر الواحد لامتسع الكتاب وتضعب ولخرج عن غايته ، ثم لعل الزمخشري قد اختصار
 من تلك الآراء الكثيرة التي كانت تذكر حول الخبر الواحد ما رآه أقواها وأدخلها في حساب
 الحجة والدليل • والمهم أن الزمخشري يعض على سنة من تقدموه من المعتزلة كالقاضي
 عبد الجبار والشريف المرتضى في صرف كل ما يخالف اصول أهل العدل والتوحيد عن ظاهره
 ورد • بكافة الوسائل والامثلة الى هذه الاصول حتى يتفق معها • وينطوي تحت جناحها
 وقد أقام الزمخشري عمله هذا - كما هو شأن المعتزلة جميعهم - على أصل أساسي
 معروف عندهم وهو حمل الآيات الغشاهات على الآيات الحكيمات وهي التي توافق الاعتزال

وتجده أصوله . وعلى الرغم من أن هذا المبدأ سليم ومعروف ، ويقول به غير المعتزلة من علماء
 أهل السنة ، إلا أن المعتزلة في الواقع قد مضوا يطبقون هذا المبدأ إلى أبعد حد ، وتمسكوا
 في تطبيقه في أحيان كثيرة ، واتخذوا منه سلاحاً لخدمة هواهم المذهبي وعقيدتهم الاطيزالية
 ومن قبل كانت الوسيلة الأساسية الكبرى عند الشرف المرتضى في التأويل وفي صرف الآيات
 المتشابهات عن ظاهرها هي اللغة والتوسع في استعمالها وتقلب اللفظة الواحدة على
 وجوه المعاني المختلفة التي تحتلها ثم انتقل الوجه الذي يخدم الاعتزال وأغراضه وكسان
 المرتضى . كما رأينا . يحاول دائماً أن يحتج للوجوه التي يذكرها بشواهد من لغة العرب
 وكلامهم . وكان التوسع اللغوي أيضاً هو الغالب على مباحث القاضي عبد الجبار في دراسة
 التشابه . أما الرمزى فقد كان سلاحه الأول في التأويل هو البلاغة التي كانت تخدمه .
 سلاحاً ذا حدين معاً . استعان بها أولاً على اظهار النكت البلاغية لأعجاز القرآن ، ثم
 استعان بها ثانياً في خدمة مذهب الاعتزال ، واخضاع معنى الآية لمبادئ هذا المذهب
 وأصوله .

١ - البلاغة في خدمة الاعتزال : استخدم الرمزى البلاغة في تأويل الآيات المتشابهات

وردها إلى المحكم منها . وأظهر في ذلك براعة متقطعة النظر . قلنا وجد أمامه
 آية تخالف العقيدة حملها على وجه من وجوه البلاغة . فانتزاعاً من مبدأ التوحيد
 الذي ينفي عن الله العكائية أول الرمزى آية البقرة : (وإذا سألك عبادي عني
 فاني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعان) التي تخالف هذا المبدأ ، فجمع
 القرب ما هنا من باب التمثيل . فقال : (فاني قريب : تمثيل لحاله في سهولة
 اجابته لمن دعاه ، وسرعة انجاذه حاجة من سأل به حال من قرب مكانه ، فسادا
 دعاه أسرعت تلبية ، ونحوه) (ونحن أقرب إليه من حسبي الريد) وقوله
 عليه الصلاة والسلام : (هو بينكم وبين أعناق رواحلكم ^(١)) . ولغى العكائية
 عن الله أيضاً بنكر المعتزلة استواء الله على العرش ، ولذلك نجد الرمزى
 يتوقف عند الآيات التي تشير إلى هذا الاستواء كقوله تعالى في سورة طه :
 (الرحمن على العرش استوى) فيقول : (لما كان الاستواء على العرش -
 وهو سر الملك - معارف الملك . جعله كتابة عن الملك . فقالوا استوى فلان
 على العرش : يريدون ملك . وإن لم يمد على السرير البتة ، قالوه أيضاً
 لشهرته في ذلك المعنى . . . مساواته ملك في مواده) . وإن كان أشرح وأبسط
 وأول على الأمر ^(٢) . وهو أول آية الفجر : (وجاء بك) التي تثبت للسنة
 مجيئها بخالف التنزيه الطسليق فسي مبدأ التوحيد .

وتعرض لبعض الختم والتشبيه الواردة في قوله تعالى في سورة البقرة :
 (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم)
 والذي يحمل معنى الجبرية ، نجد فيه نوتا من التشبيه والتمثيل ، ويشعر
 كلا هذين اللونين البلاغيين فيقول : ((ان قلت ما معنى الختم على القلوب
 والاسماع وتشبيه الانصار ؟ قلت : لا ختم ولا غشاوة ثم على الحقيقة ، وانما
 هو من باب المجاز ، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتفصيل
 أو الاستعارة فان جعل قلوبهم لان الحق لا ينفذ فيها ولا يخلص السبي
 فاعلموا من قبل امراضهم ، واستكبارهم عن قوله واعتقاده ، وأسماهم
 لانها تعجز عن الاضواء اليه ، وتعاف استقامة كأنها معقود فيها
 بالختم ، وأبصارهم لانها لا تجل على آيات الله المصروضة ودلائله المنصهسة
 كما جعلها أمين المعبرين المستعصرين كأنها غلى عليها وجيت ، وحسب
 بينها وبين الادراك . وأما التمثيل فان تمثل حيث لم يستقصوا بها نفسى
 الاغراض الدينية التى كلفوها وخلقوا من أجلها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين
 الاستفاعة بها بالختم والتفطيت وقد جعل بعض المازنون الحبيبة في اللسان
 والى ختم طيه . فقال :

ختم الله على لسان عذافر ختم قلوبهم على الكلام بقسار
 واذا أراد النطق خلت لسانه لحما يحركه لصفرا ناقس
 . . . وأما اسناد الختم الى الله هو رجل دليته على أن هذه الصفة نفسى
 فرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخلقى غير العرضى ، ألا ترى الى قولهم :
 فلان مجهول على كذا ، ومفطور طيه يريدون أنه يلخ في الثبات طيه . ((١))
 ويجد الزمخشري ها هنا في معرض الحديث عن الختم والطبع في قوله تعالى :
 (وقالوا قلونا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليل ما يؤمنون) مرقا له ، يدهم
 رايه في ألى الطبع والختم على القلوب والاسماع ليست من قبله تعالى لان الله
 في هذه الآية قد ((رد . أن تكون قلوبهم مخلوقة كذلك لانها خلقت طيسى
 الفطرة والتكن من قول الحق بأن الله لعنهم وخذلهم بحسب كفرهم . فهم
 خلقوا قلوبهم بما أحدثوا من الكفر الزائغ عن الفطرة ، وتسبوا بذلك لنزع اللطاف
 التى تكون للوقوف ايمانهم وللمؤمنين ((٢)) .

وقد سخر الزمخشري المجاز العقلى أو الاسنادى بصورة خاصة في تأويل
 تلك الآيات التى تشعر بالجبر والارغام . وهو نوع من المجاز لا يتناول اللفاظ

الله سبحانه لانه سبب عن فعله بهم بسبب كفرهم .. وأما أن يعتقد فاعسل
الشيطان الى الله لانه يتمكنه واقداره والتخلية بينه وبين اغواء عباده .. (١)
وهكذا كانت الالوان البلاغية المخلقة ، وخاصة المجاز معيناً لا ينفد امام الزمخشري
لخدمة الاعتزال وتأويل كل ما يخالفه .

١ - اللغة في خدمة الاعتزال : وكانت اللغة والتوسع في استعمالها الملجأ الآخسر

الذي يفرغ اليه الزمخشري لتأويل **و** كل ما يحارض المذهب أو لا يتفق معه .
فهو يحمل (السبحة) في آية البقرة : (بلى من كسب سيئة وأحاطت بسنة
خطيئة فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) على معنى (الكبيرة) ليقضي
ذلك مع رأى المعتزلة الذي يقول بخلود مركب الكبيرة في النار . يقول فسي
تأويل الآية : (ومن كسب سيئة من السيئات : معنى كبيرة من الكبائر : وأحاطت
به خطيئة تلك واستولت عليه . . . (٢)) .

ولذلك على أحمد بن المنير الاسكندري الذي كتب على الكشاف حاشية
خاصة سماها (الانصاف) ناقش فيها الزمخشري وجادله : **و** من فسساد
بعض التأويلات : **و** رأى أهل السنة فيها ، وعلق على تفسير الزمخشري السابق
بقوله : ((فسرهما بذلك لتطبيق الآية على مذهب المعتزلة : وهو أن فاعسل
الكبيرة مخلد في النار ، وهذا هو أهل السنة أنه لا يخلد فيها الا الكافر ،
وفسروا الخطيئة بالشرك (٣))) .

ومن هذا التوسع اللغوي تفسير الزمخشري لقوله تعالى في آية
القيامة : (وجوه يومئذ ناضرة : الى ربها ناظرة) الذي غفل عن المعنى
الظاهري الذي تدل عليه كلمة (ناظرة) والتي تثبت رؤية الله ما يخالف
الاعتزال ، فيورد لها معنى آخر هو التوقع والرجاء : **و** يشهد على ذلك بالشعر
العربي . يقول : (الى ربها ناظرة : تنظر الى ربها خاصة لا تنظر الى غيره .
وهذا معنى تقديم المفعول . ألا ترى الى قوله : (الى ربك يومئذ المستقر)
... كيف دل فيه التقديم على معنى الاختصاص ، ومعلوم أنهم ينظرون الى
أشياء لا يحيط بها الحصر ، ولا تدخل تحت العدد ، وفي محشر يجتمع فيهم
الخلائق كلهم ، فان المؤمنين نظاره ذلك اليوم ، لانهم الآمنون الذين لا
خوف عليهم ولا هم يحزنون . فاختصاصه بنظرهم اليه لو كان منظوراً اليه محال
فوجب حمله على معنى يصح مع الاختصاص ، والذي يصح معه أن يكون مسن
قول الناس : انا الى فلان ناظر ما يصح ، **و** تريد معنى التوقع والرجاء . **و** منه

قولنا الفصل

وإذا نزلت إليك من ملك والجرودك زدني نصيبا
وسميت سورة مستجدة بمكة وقت الظهور حين يخلق الناس بها بهم وأيون إلى
مقادهم تقول : (عييتني نظرة إلى الله واليك) والمعنى : أنهم لا يقومون
في عون النعمة والكرامة إلا من بهم ، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون
إلا إياه (١) وقد اطمأن الزمخشري في ذلك إلى بعض تفسيرات لفظة بعينها
سأعده في تأويل كثير من الآيات وسرفها عن ظاهرها ، وكاد يجعل من
ذلك تفسيراً مطرداً حمد عليه جميع هذه الآيات ذات المدلول الواحد بمن
ذلك فلا (هذا اللطف) فهناك آيات كثيرة في القرآن يشعر مدلولها أن -
الله قد شاء الهداية والإيمان لهم فأناس ، ولم يشأ هما الآخرين ، وشاء
لهم الفتننة والذل ، وقد أول الزمخشري ما جاء من هذه الآيات على هذا
المعنى بأن الله قد منح الطائفة وأيده وحسبها الطائفة الثانية لأنهم
استكبروا ولم يشأوا الإيمان لأنه علم أن الإيمان لا ينفع معهم ، وقد فسر
تفسيراً أسعد : (ومن يرد الله فتنه فلن تمك له من الله شيئاً)
أنتك الذين لهد الله أن يظهر قلوبهم له في الدنيا خزي ولهم في الآخرة
عذاب عظيم) : (يرد فتنه تركه مقبولا وذلاته فلن تمك له من الله شيئاً)
من لطف الله وخوفه . أولئك لهد الله أن ينفعهم من الناقة ما يظهرهم
قلوبهم لأنهم لم يسموا . ن أهلها لعله أنها لا تنفع فيهم ولا تنفع (٢)
وقد علق ابن المنير على تحريف الزمخشري في أمثال هذه التأويلات فقال
لم يتلجلج واحد في هذه الآية - كما شرأها منطبقاً على عقيدة أهل السنة
في أن الله أراد الفتن من المؤمنين ولم يرد أن يظهر قلوبهم من دنس الفتن
ومضراً للكفر . وما أبشع صرف الزمخشري هذه الآية عن ظاهرها بقوله : لم
يرد الله أن ينفعهم الناقة لعله أن الطائفة لا تنفع ولا تنفع . تعالى
الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

وإذا لم تفجّر مع الطائف الله تعالى ولم تنفع فلفظ من وإرادة من تجميع ؟
وليس هو الله مطمع (٣) .

يقول الزمخشري في تأويل الآية الانعام : (والذين كذبوا بآياتنا صم بكم
في الظلمات من يشأ الله به الله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم)

(١) ومن هنا نرى بوضوح وضلاله ، ولم يلفظ به لأنه ليس من أصل اللطف ، ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم أي يلفظ به لأن اللطف يهدي عليه (١) وعلى هذا اللطف هذا يحل قوله تعالى : (ومن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء) ذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون (٢) وقوله تعالى : (لك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشأ) وهو أعلم بالمستهدى (٣)

وكي ما كان على هذه الشاكلة من الآيات التي تعطينا بهذا العمل بهذا

وتوقف الزمخشري طويلا عند نفي آخر من آيات شعروا بما يخلق الله للفتح وشبهه له ، وأن الله لو أراد هداية الناس جميعهم وإيمانهم لفعل ، ولكنه أراد كفر الكفار وضلالهم فأول الشبهة في أصل هذه الآيات جميعها أنها (شبهة الجبا) وضربا واضطرابا يحل أن الله لو شأ أن يهدي الناس جميعها على الإيمان إربابا ، وضربا لهم الله اضطرابا واضطرابا عن إرادتهم لفعل ، وكان قادرا على ذلك ، ولكنه خلاصهم لحريتهم ليختاروا ، وليكون للثواب والعقاب محقق ، يقول في شرح آية يوسف : (ولو شأ ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا) أفادت نكره الناس حتى يكفوا مؤمنين (٤) (شبهة القسر والجبا) لا ترى إلى قوله أفادت نكره الناس ؟ يعني أننا بقدر هي إكراههم واضطرابهم إلى الإيمان هو لا أنت ، الاسم حرف الاستفهام للتعظيم بأن الإكراه ممكن مقصور عليه ، وأنا الشان في المكرة من هو ؟ وما هو إلا هو وحده لا يشارك فيه ، ولأنه هو القادر على أن يفعل في قلوبهم ما يظنون عند المسى الايمان وذلك غير مستطاع للبشر (٥) ويقول أيضا في تفسير آية القدر : (ولو شأ الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشأ ويهدي من يشأ) (وتسالن عما كنتم تعملون) لجعلكم أمة واحدة حقيقة مسلمة على طريق الجبا والاضطراب ، وهو قادر على ذلك ، ولكن الحكمة اقتضت أن يضل من يشأ ، وهو الذي يضل من علم أنه يضل الكفر ، ويصم عليه ويهدي من يشأ ، وهو أن يلفظ من علم أنه يضل الإيمان ، بمعنى أنه يفي الأمر على الاختيار وعلى ما يستحق به اللطف والخذلان والثواب والعقاب ولم يلفظ على الإكراه الذي لا يستحق به شيء من ذلك وحققه بقوله : (وتسالن عما كنتم تعملون) ولو كان هو المضطرب إلى الضلال والاهمال لما أثبت لهم علا صلاتهم عنه (٥)

يسألون عنه (١) وعلى هذا المعنى اللغوي حمل كل ما كان على هذه الشاكلة من الآيات وكقوله تعالى في سورة البقرة : (ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاتهم الهدى ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد (٢) وقوله تعالى : (ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم (٣) وقد تنبأ ابن النير جميع هذه الآيات وفرداها على الرمزى ، لان اهل السنة يرون ان كل ما اراده الله - مهما كان - لا يد من تحققه ووقوعه .

٢- النحو في خدمة الاجزاء : وقد يتخذ الرمزى من النحو سلاحا لخدمة عقيدته اذا لم يجد في البلاغة او في اللغة ما يصحبه على حمل المعنى على ما يريد : فقوله تعالى في سورة النساء : (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما) يدل ظاهره على ان الشرك غير مغفور اليقينة ، واما ما دونه من الكبائر فمغفور لمن يشاء الله ان يغفر له ، فقد اطلق الله نفي مغفرة الشرك ، واثبت مغفرة ما دونه مقرونة بالمشيئة ، ولكن هذا الظاهر يخالف معتقد المعتزلة ، لانهم يسمون بين الشرك وبين ما دونه من الكبائر في ان كل واحد من النوعين لا يغفر بدون التوبة .

وحمل الرمزى الآية على هذا المعنى ، وهو ما من وجهها يلجأ الى النحو فيقول : (فان قلت : قد ثبت ان الله عز وجل يغفر الشرك لمن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء . قلت : الوجه ان يكون الفعل انفسى والتميز بينهما موجهين الى قوله تعالى : (لمن يشاء) كانه قيل : ان الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ، ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك . على ان المراد بالاول من لم يشأ ، والثاني : من تاب ونظيره قولك : ان الامير لا يخذل الديار ويخذل القطار لمن يشاء . تريد لا يخذل لمن لا يستأله ، ويخذل القطار لمن يستأله)

فمن الواضح انه قد تعسف في التأويل ، فحمل الآية اكثر ما تحتمل خدمة - للاعتزال - فجعل اسراد مع الشرك عدم التوبة ، ومع الكبائر التوبة ، واضعاف التوبة الى المشيئة وهي غير مذكورة في الآية ثم لم يكف بذلك بل هو بعد ان - در هذه التوبة علقها باحد القسمين دون الآخر . وقد تنبأ ابن النير هذا التفسير فرده عليه وابان فساد . على النحو الذي ذكرناه ثم علق على ذلك قائلا :

(وما هذا الا من جعل القرآن فيها قرآنا منسوخا من ذلك . وما الحكيم في
 جعلها المنسوخة من غير طعن في القرآن السابق : (المصنف يحطى واحده ويصح) لان ذلك
 تعالى ومن كرم . والمنسوخة المنسوخة على انكثرت ان شاء . وهم يدعون في وجه هذا
 التصريح ويحذرون المنسوخة بنا . على قاعدة الاصلح والاصلاح التي هي با افساد اجسامهم
 واحسن (١) .

والحق بعد ذلك ان الزمخشري قد بدا من خلال تفسيره معتزليا متعصبا جدا .
 فالتفسير بأكمله يدور في فلك الاجتران في محاولة للدفاع عنه بكافة الوسائل والاحكام
 وهو في انحاء ذلك لا يكتفي بتأويله كما يخالف معتقده وصرفه عن ظاهره . والله اعلم
 يكن يدع فرصة ثمردون ان يتأول من خصومه اهل السنة وسخر منهم ويرسم بأذرعهم
 العبارات والالفاظ ، وسبهم المشبهة والسجيرة والحشوية . يمرض خلا تفسيره
 ارضان : (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم الياتنا لئلا
 لهم عذاب عظيم) : (كالذين تفرقوا واختلفوا وهم اليهود والنصارى . من بعد ما
 جاءهم الياتنا الموجهة للاتفاق على كلمة واحدة ، وهي كلمة الحق . وقولهم : هم
 معكم هذه الامة ، وهم المشبهة بالمجيرة والحشوية واشباعهم) . وذلك على ان
 المنسوخ على قول الزمخشري : (قوله : وهم المشبهة بالمجيرة والحشوية ان اولادهم
 اهل السنة ومن وافقهم كما دلت عليه فقد افترط في التعصب للمعتزلة (٢)

كأنه . كمادة المستتر . يلجأ إلى الخامن في الحديث ورواية او إلى سطوة
 تأويله اذا خالف ما دى الاجتران . فهو يتعمد لآية هود : (فاما الذين شققت
 في اقرارهم لها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاءنا .
 بك) الذي يدعي ان مركبا كبيرا لا يذلل في نار جهنم وان يمكن ان يخرج
 بشيء الله فيحاطون ان يصرفه عن هذا المعنى وقول وان قلت فما معنى الاستثناء
 في قوله : الا ما شاءنا . وقد ثبت ذلود اهل الجنة والجار في الابد من غير
 استثناء . قلت : هو استثناء من الذلود في عذاب النار زمن الذلود في نعيم اهل
 الجنة وذلك ان اهل النار لا يذللون في عذاب النار وحده . بل يذللون في نار جهنم
 وانواع من العذاب سوى عذاب النار وما هو اغلظ منها كلها وهو ط الله عليهم
 وخسوم لهم . . ولا يحد ذلك قول المجيرة : ان المراد بالاستثناء خروج المستثنى
 انكثرت من النار بأكملها : (وبعد ان يؤول الآية هذا القول المتعسف فيواجه
 حديث الرسول الذي رواه عبد الله بن عمرو بن العاص يأتين على جهنم يوم تصلق
 فيه اولادها . فمن فيها احد وذلك بعد ما يلقون فيها احقابا) والذي يمكن ان يوضح
 به اهل السنة كذا في عدم .

الخلود في نار جهنم ، فيطمئن فيه وفي روايته ، وسخر من أهل السنة لاحتجاجهم
 به ، وفيهم بمخالفة كتاب الله فيقول : ((وما ظنك بقوم يتذوا كتاب الله لمسلط
 عليهم بعض الثوابت عن عبد الله بن عمرو بن العاص : ليأتين ، وقد بلغني أن من
 الضلال من افترى هذا الحديث ، واعتقد أن الكفار لا يخلدون في النار ، وهذا ضحوة
 والعياد بالله من الخذلان المبين ، زادنا الله هداية إلى الحق ومعرفة بكمسابه ،
 وتيسرها على أن يعقل عنه ، ولئن صح هذا عن ابن العاص فصعابه ، أنهم يخرجون
 من النار إلى برد الوهرير ، فلذلك ظنوا جهنم وصلق أبوابها ، وأقول : ما كان لابن
 عمرو من هذه وطائفة بهما على من أبى طالب رضى الله عنه ما يشغله من تفسير هذا
 الحديث ^(١))) ، وقد لاحظ الدكتور الجوهري أن الزمخشري قد يستعمل أحيانا
 بالقراءة التي تساعد على إخضاع تفسير الآية لذهمه ، وأنه أحيانا يستعمل بأدنى
 الأحاديث الموضوعة لتصرة هذا المذهب الاعتزالي ^(٢))) على أننا إذا تركنا هذا
 الجانب السلب من كتاب الكشاف وانقلنا إلى الجانب الآخر منه ، وهو الجانب الإيجابي
 فالتنا منجد في الكتاب على أنها لا تظهر له ، وسنجد فيه ترايا واسعا يجعل للكتاب
 قيمة بلاغية لا تكاد يلاحظها غيره وهو ما سنحاول الآن أن نوضحه ونحن نتحدث
 عن الجانب الإيجابي من كتاب الكشاف .

١ - الكشاف : ٢٢٦/٢ - ٢٢٧

٢ - منهج الزمخشري في تفسير القرآن : ١٤١ - ١٤٨

١ - البلاء في كتاب الكشاف

حاول الزمخشري في تفسيره - كما ذكرنا قبل قليل - أن يكشف عن أسرار التنظيم في الذكر الحكيم ، وأن يوضح وجه الجلال في اعجازه وروعة تأليفه ، وقد رأى أن يستخرج الاعجاز يكن في نظره .

يقول عند شرحه الآية طه : (لان اقفية في البتايوت فاقد فيه في اليم خليفة اليم بالساحل يأخذ عدولى وعدوله) () (الضمائر كلها راجعة الى موسى ، وبعضها اليه وبعضها الى التايوت فيه هجئة لما يؤتى اليه من تنافر . فان قلت : المقذوف في البحر هو موسى ، وكذلك الملقى الى الساحل قلت : ماضيك لو قلست . المقذوف والملقى هو موسى في جوف التايوت وحتى لا تفرق الضمائر ، فيتنافر عليك التنظيم الذي هو ام اعجاز القرآن ، والقانون الذي وقع عليه التحدى ، ومراعاته أهم ما يجب على النضر (١)) . ولكن الزمخشري رأى أن يعدل عن احتمال هذا الاصطلاح الذي كان موطن أخذ ورد ، والذي كان - كما يقول الدكتور شوقي ديف - موضع تنازع بين المعرّبين والاشاعرة (٢) . فقرر أن يصرف عن هذا الاصطلاح ، وأن يستعمل غيره ، فرأى أن الاعجاز يمكن التنازع بواسطة علم المعاني والبيان . فهما أهم عدة لمن يريد أن يفهم القرآن الكريم ، ويكشف أسرار جماله ، ودقائق تفهيمه . يقول في مقدمة تفسيره : (ان املاء المعلوم بما يفهم القرائح ، وانتهزها بما ظهر الالباب القوارح علم التفسير السلي لا يتم لتعاطيه واجالة النظر فيه كل ذي علم كما ذكر الجاحظ في كتاب نظم القرآن . فالقارئ وان برز على الاقران في علم القناوى والاحكام ، والمكلم وان برز أهل الدنيا في صناعة القام وحافظ القصص والافعال ، وان كان من ابن القرية احفظ . . . والواعظ وان كان من الحسن الهيرى أوعظ ، والنحوى وان كان اتقى من غيره ، اللغوى عظم تلك اللغات بقوة لحنه ، لا يتصدى منهم احد لسبك تلك الطرائق ، ولا يفهم من شئ من تلك الحقائق الا رجسلا تدبر في علمين مختصين بالقرآن هما علم المعاني وعلم البيان . وتسهيل في ارتداد ههنا آونة ، وتعب في التفسير ههنا أزمنة . فاستند على تتبع طائفتها همة في معرفة لطائف حجة الله (٣)) . وهذه اول مرة يلقانا فيها مثل هذا التمييز بين علوم البلاء ، وطول حجة تقسيمها الى ثنون متعددة . فلم تكن البلاء قبل الزمخشري مقسمة هذا التقسيم الثلاثى المعروف ، وانما كان يطلق احيانا على مباحثها جميعا اسم البديع كما فعل ابن المعسر مثلا ، وبعضهم أطلق عليها اسم البيان كما فعل عبد القاهر . اما الزمخشري فهو أول من

عرفت البلاغة العملية الى ثلاثة علوم هي : المعاني ، والبيان ، والديع - ولكن هذا لا يعنى أن الفلوق بين العلوم الثلاثة كانت واضحة تماما في ذهن الزمخشري وهو يتحدث عنها . فقد اختلطت هذه العلوم عنده في أكثر من موضع . فهو مثلاً في معرض شرحه لآية البقرة : (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) يقول : ((لتكبروا علة ما علم من كيفية)) عن عهدة الفطر . ولعلكم تشكرون : علة الترخيص والتمسير . وهذا نوع من اللبس لطيف المسلك لا يكاد يهتدى الى تبينه الا النقيب المحدث من علماء البيان (١) .

فهو يجعل الذي هو من فنون البديع في علم البيان . وقد يتحدث عن فنون البيان تحت اسم البديع أو الصنية البديعية . يقول في شرحه الآية البقرة : (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) : ((اذا قيل : فما معنى ذكر الصنية والتجارة كأن ثم مبايعة على الحقيقة ؟ قلب : هذا من الصنية البديعية التي تبلغ بالمجاز الى الذروة العليا (٢))) فقد ادخل المجاز في الصفة البديعية . وفي شرح التلخيص أن الزمخشري كثيراً ما يقع في كلامه تسمية على البيان والبديع بعلم البيان ، وأنه قد يسمى علوم البلاغة الثلاثة بعلم البديع (٣) . كما ذكر الدكتور شوقي ضيف أن السيد الشريف قد نقل عن الزمخشري أنه لم يكن يعد البديع علماً مستقلاً ، بل كان يراه ذيلاً لعلمى المعاني والبيان (٤) . فالزمخشري اذن على الرغم من أنه قام بأول محاولة لقسمة البلاغة الى علومها الثلاثة إلا أنه لم يضع الحد الفاصل بين موضوعات كل علم . والمهم أن القسمة الثلاثية كانت موجودة في ذهنه ، وقد مضى يطبقها على آى الذكر الحكيم آية . . . آية . وقد اهتم بصورة خاصة بعلم المعاني ، وانفق في ايضاحه والكشف عن وجوهه الجهد الكبير ، وذلك انسياقاً وراء عبد القاهر الذي كان الزمخشري يطبق نظريته في النظم على اعجاز القرآن وقد كان مفهوم النظم عند عبد القاهر يرتبط بالدرجة الاولى بعلم المعاني . بل هو قد سقى هذا العلم (علم النظم) أو الاسلوب (٥) .

واذن يكون اعجاز القرآن عند الزمخشري يكمن في نظم وتأليفه الذي يمكن الكشف عنه وايضاح أسرارهِ بواسطة علمى المعاني والبيان ، وعلم بصورة خاصة . وقد

- ١ - الكشف : ١٧٢/١
- ٢ - الكشف : ١٣/١
- ٣ - انظر شرح التلخيص : ١٥١/١
- ٤ - البلاغة وتطور وثايرخ : ٢٢٢
- ٥ - المرجع السابق : ٢٢١

قيمة هذين العلمين في الكشف عن الاعجاز في اكثر من موضع في الكشف . تحدث
عن اهمية علم البيان ودوره في حل كثير من المعضلات والكشف عن غموض بعض
الآيات فقال في آية المائدة : (لا يد الله مغلوطة) : ومن لم ينظر في علم
البيان عن تنصير محجة الصواب في تأويل امثال هذه الآية ، ولم يتخلص من
يد الطاعن ان يحدث به (١) .

ولكن القرآن بالاضافة الى اعجازه في نظمه معجز عند الزمخشري من وجهة
اخر ايضا ، وهو ما فيه من (الاخبار عن الغيوب) وقد تحدث الزمخشري
عن هذين الوجهين معا في اكثر من موضع ، ذكر في معرض تفسيره لآية يونس
(يد كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم
فانظر كيف كان طاعة الكاذبين) فقال : (معنى : ولما ياتهم تأويله ، ولم
ياتهم بعد تأويل ما فيه من الاخبار بالغيوب . اي عاقبه محقق يتبين لهم اهو
كذب ام صدق ؟ يعني انه كتاب معجز من جهتين : من جهة اعجاز نظمه ،
ومن جهة ما فيه من الاخبار عن الغيوب . ففسرنا الى التفسير به من قبل ان
يخطوا في نظمه ولو انه حد الاعجاز ، وقبل ان يخبروا اخباره باستغيبات وصدقه
وقال ايضا في معرض شرحه لآية هود : (فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما
انزل بعلم الله) : (متلبسا بما لا يعلمه الا الله ، من نظم معجز للذليق
واخبار غيب لا سبيل لهم اليه (٢)) . كما ذكر كل وجه منهما على حده
في مواطن كثيرة من الكشف (٤) . ولكن الذي عليه السمع الاول في معرفة
الاعجاز هو النظم الذي تكشف اسراره علوم البلاغة الثلاثة . وقد راج الزمخشري
يطبقها على آيات القرآن الكريم . آية : مستخدما في ذلك المقاييس البلاغية
التي وضعها عبد القاهر الجرجاني ، وخاصة نظريته في النظم وعلم المعاني
ومنحاول الآن ان نلم بالمعاني البلاغية التي تعرض لها الزمخشري ونرى كيف
طبقها على آي الذكر الحكيم في محاولة للكشف عن وجه البيان فيها ، وهما ان
اعجازها وتفوقها مقسمة الى العلوم الثلاثة : المعاني والبيان والهدى مع بادئين
بعلم المعاني اولا لانه نال الحظ الاوفر من عناية الزمخشري كما ذكرنا قبل قليل
اعلم المعاني : كانت نظرية علم النظم وعلم المعاني التي ورثها الزمخشري
مكتامة عن يدى عبد القاهر تعنى باختصار ان سر البيان في نظمه وتأليفه
انما تكمن فيما يوجد بين عباراته وتراكيبه من العلاقات النحوية . وقد مضى

بوسع ملاحظات عبد الجبار الذي اشار الى هذه الروابط .

الكشاف : ٢/٢٧٢

٤- انظر على سبيل امثال تفسيره للآيتين
(٢٣ - ٢٤) من سورة البقرة في

١- الكشاف : ١/١٠١

٢- الكشاف : ٢/٢٠٠

النحو بين الكلام ، وبين أن فصاحة الكلام لا تظهر بين أفراد مستقلة ، ولا في
 الالفاظ المجردة ، وإنما تظهر بعضها على طريقة مخصوصة ، توسع الجرجانسي
 في هذه الملاحظات حتى اكتملت على يديه نظرية النظم التي أصبحت تعرف به
 والتي يمكن اجمالها في عباراته التالية : ((ليس النظم الا أن تضع كلامك
 الوضع الذي يقضيه علم النحو ، وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف ما هو
 الذي نهجت فالتزيع عليها وحفظ الرسوم التي رسمت فلا تدخل بشئ منها ، وذلك
 أنا لا تعلم شيئاً يتقنيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه ،
 فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك : زيد منطلق ، وزيد منطلق ،
 ومنطلق زيد ، ومنطلق زيد ، وفي المنطلق ، والمنطلق زيد ، وزيد هيسو
 المنطلق ، وزيد هو منطلق ، وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها
 في قولك : ان تخرج أخرج ، وان خرجت خرجت ، وان تخرج فأنا خارج ، وأنا
 خارج ان خرجت وأنا ان خرجت خارج ، وفي الحال إلى الوجوه التي تراها
 في قولك : جامي زيد يسيراً ، جامي يسرع ، وجامي وهو يسرع ، أو وهو
 يسرع ، وجامي قد أسرع ، وجامي وقد أسرع ، فيعرف لكل من ذلك موضعه ،
 وهي : حيث ينبغي ، وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ، ثم ينفرد
 كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى ، فيضع كلامه في ذلك في خاص معناه
 نحو أن هي (ما) في موضع الحال - (لا) إذا أراد في الاستقبال
 - (ان) فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون - (اذا) فيما ظم أنه
 كائن ، وينظر في الجمل التي تعمد ، فيعرف موضع الجمل فيها من موضع
 الوصل ، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع (الواو) في موضع (القاء) وموضع
 (القاء) من موضع (ثم) ثم موضع (أو) من موضع (أم) وموضع (لكن)
 من موضع (بل) ، ويعرف في التعريف والتكبير والتقديم والتأخير في الكلام
 كله وفي الحذف والتكرار والاضمار والاظهار ، فيضع كلامه في ذلك في مكانه ،
 يستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له ، هذا هو السبيل ، فليست بواجب
 شيئاً يرجع صوابه ان كان صواباً وخطوؤه ان كان خطأ إلى النظم ، ويدخل
 تحت هذا الاسم الا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه ، ووضع
 في حقه أو عمل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه ، واستعمل في غير

ما ينشئ له . فلا ترى كلاماً قد وصف بصحة نظم أو لسانه ، أو وصف بهزئة وفشل فيه ، إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني اللغو وأحكامه . ووجدته يدخل في أصل من أصوله ويتصل به حساب من أبوابه ^(١) . وإنما نقلنا هذه العبارة بطولها من دلائل الإعجاز لأنها تعطينا فكرة موضحة عن نظرية النظم الذي هو مراعاة قواعد النحوق تأليف الكلام وما يترتب عن مراعاتها من فروق وتفاوت في حسن الكلام وجودته . وقد أجعلنا هذا القاهر في الفقرة السابقة مباحث علم المعاني ، فتحدث عن الأسناد وأحواله المتعلقة التي يجرى فيها وما يترتب على ذلك من فروق في المعاني من حيث كونه اسماً أو فعلاً ، ومعركة أو نكرة ، ومقدماً أو مؤخراً ، وما يراعى فيه متى فصل ووصل ، والفرق بين حروف الوصل المعروفة ، والتكرار والحذف والاضمار ، وأحوال الشرط والجزاء والنفي والحال . هذا المفهوم عن النظم وعلم المعاني والمباحث المتعلقة به هو الذي ورده الزمخشري عن عبد القاهر . ومضى يطبقه تطبيقياً عليها دقيقاً في تفسيره للقرآن الكريم . وسنحاول الآن أن نكم بمباحث علم المعاني هذه الزمخشري وتطبيقاته عليها :

أ - التعريف والتكسير : توجد عدد صور متعددة لآل ، وأوضح المقصود من التعريف بها . لقد تفيد الجنس . كقوله تعالى في سورة القاتحة : (الحمد لله رب العالمين) يقول : (وهو نحو التعريف في : أرسلها العراك . وهو تعريف الجنس . ومعنائه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد ما هو . والعراك ما هو من بين أجناس الأفعال والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم ^(٢) . وقد عدل السلسل على الجنس وتوضيح حقيقة في نفس الوقت . وقد ذكر هذا المعنى في تفسيره آية البقرة : (ذلك الكتاب لا ريب فيه) وقال : ((معناه أن ذلك الكتاب هو الكتاب الكامل كأن ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص ، وأنه الذي يستأهل أن يسمى كتاباً ، كما نقول : هو الرجل أي الكامل في الرجولية لما يكون في الرجال من مميزات الخصال . وكما قال : هم القوم كل القوم بآم خالد ^(٣) . » وقد تدل (آل) على الجنس وتفيد الاحاطة والشمول والاستغراق في نوعه وقد لاحظ هذا

١ - دلائل الإعجاز : ٦٤ ، ٦٥ تصحيح الشيخ محمد عده ومحمد رشيد

رضا . مطبعة المنار . (ثانية) (١٣٢١ هـ) .

٢ - الكشف : ١ / ٢٦١

٣ - الكشف : ٨ / ١

المعنى في كلمة (الكتاب) في آية البقرة : ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل
المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والعلاقة والتسليم
والصبر (فذكر أن الكتاب يراد به جنس كتب الله (١) . وقد تنبه الزمخشري
إلى العهد بنحوه : العهد الحزوي حيث يشار إلى شيء من عهد
ذكر أو تذكر في سياق الكلام . كقوله تعالى في آية آل عمران : (فلما
وضعها قالت : رب اني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكور
كالاتى) ومعناه : (وليس الذكر الذى طلبت كالانثى التى وضعت لها .
واللام فيها للعهد (٢)) لان كلاهما قد ورد ذكره في سياق الكلام
فأصبح له حضور في الذاكرة . وقد يكون العهد ذهنيا . وحديثه بضمف
أمر ال التعريف حتى يصبح الاسم منها كأنه نكرة . ولذلك يجوز أن تعرب
الجملة التامة بضمف وقد لاحظ الزمخشري هذا المعنى في كلمة والمستضعفين
في آية النساء : (الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون
حيلة) حيث يقول : (ان قلت : الجملة التى هي : لا يستطيعون . ما وقعها
قلت : هي صلة للمستضعفين أو للرجال والنساء والولدان ، وانما جاز ذلك
والجمل نكرات ، لان البوصف وان كان فيه حرف التعريف فليس لشيء بعينه
قوله : وقد أمر على اللشم معنى (٣) .)

وحرف الزمخشري مرارا عند تكثير المستد اليه وغيره ، وبين المعاني التى
يمكن أن يفهمها . فقد يدل على الاشاعة والتعميم كما في آية البقرة : (واتقوا
ربما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يحمل منها شئ ولا يؤخذ منها عدل) فمعنى
التكثير أن نفسا من الانفس لا تجزى عن نفس منها شيئا من الاشياء . وهو
الاشاط الكلى القطاع للمطامع (٤) . وقد يكون التكثير للثقة . كما في آية
الاسراء : (سبحانه الذى أسرى ميمونة ليلة) فقد أراد به قوله (ليسلا)
بلفظ التكثير نظير مدة الاسراء ، وأنه أسرى به في بعض الليل من مكة
إلى الشام مسيرة أربعين ليلة (٥) . وقد يفهم التكثير الكثرة والتعظيم
كما في آية الاعراف : (وجاء السحرة فرعون قالوا : أأن لنا اجرا أن كنا
نحن الغالين) كأنهم قالوا : (لا بد لنا من اجر . والتكثير للتعظيم
كقول العرب : ان له لاهلا ، وان له لغنا . ويصدقون الكثرة (٦)) وقد

٢ - الكشاف : ١ / ٢٧٢

١ - الكشاف : ١ / ٢٦٤

٤ - الكشاف : ١ / ١٠٢

٣ - الكشاف : ١ / ٢٤١

٦ - الكشاف : ٢ / ١١٠

٥ - الكشاف : ٢ / ٥٠٤

بجميع التكبر نوعا من الابهام يفيد التعظيم والتفخيم كما آية البقرة (وطمس
أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) بمعنى (تنكير غشاوة ، أن طمس
أبصارهم نوعا من الاغشية غير ما يتعارفه الناس ، وهو غطاء السماى عمن
آيات الله ، ولهم من بين الآلام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله (١)) .
ب - التقديم والتأخير : ومن أغراض التقديم الذى لاحظها الزمخشري

أن يدل على الاهتمام بالمقدم ، والاشارة الى أنه المقصود بالفرق . وقد
لاحظ هذا المعنى فى آية النمل : (لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا من
قبل ان هذا الا أساطير الاولين) فقد قدم فى هذه الآية هذا على (نحن
وآباؤنا) وفى آية أخرى قدم (نحن وآباؤنا) على (هذا) والتقديم
للمهل على أن المقدم هو الغرض المعتمد بالذكر ، وأن الكلام إنما يسبق
لأجله . ففى احدى الآيتين دل على أن اتخاذ البحث هو الذى تعمد
بالكلام . وفى الاخرى على أن اتخاذ الهموت بذلك الصدد (٢) . ففى
(اجمع هؤلاء اسما لان ، وتقديم خبر المبتدأ من الجملة الواقعة خبرا
لها هم لعمدة الاصنام بأنهم هم المعرضون للتار ، وأنه لا يمدوهم
البتة وأنه لهم ضرورة لازم للحدوثهم عاقبة ما طلبوا أو يخفى اليهم ما (٣)) .
ومن الاختصاص الذى يفيد التقديم قوله تعالى فى سورة القاحدة (اياك
نعبد وياك نستعين) فقد قدم المفعول لقصد الاختصاص . كقوله تعالى
(قل اغفر الله تأمرونى أهد) و (قل اغفر الله أبنى ربا) والمعنى :
نخصك بالعبادة ، ونخصك بطلب المعونة (٤) . وقد يفيد
التقديم تهيئة الحكم المسند الى المقدم وتعظيم شأنه كقوله تعالى فسى
آية الانعام : (ثم قضى أجلا وأجل مسمى عدده ثم أنتم تمرون) فإن
قلت : (المبتدأ النكرة اذا كان خبره ظرفا وجبت تأخيره ، فلم جواز
تقديمه فى قواء) (وأجل مسمى عدده) ؟ قلت : لانه تخصص بالصفة
فقارب المعرفة . فان قلت : الكلام السائر أن يقال : عدى ثوب جيد
ولى عد كيس . وما أشبه ذلك ، فما وجب التقديم ؟ قلت : أوجه أن المعنى :
وأى أجل مسمى عدده تعظيما لشأن الساعة . فلما جرى هذا المعنى وجب
التقديم (٥) .

ج - أسلوب القصر : وتوقف عند استعمال أسلوب القصر في القرآن ، فلاحظ
 أشكالاً متعددة منه ، من ذلك القصر باستعمال (انما) كما في آية يوسف :
 (قال انما اذكركم وصلى الى الله) فعلى () انما اذكركم انى لا اذكركم
 الى أحد عظم ومن غيركم وانما اذكركم الى الله وانما له ويحفظ اليه فخلو منى
 وشكائى (١) . وكذلك قوله تعالى في سورة التوبة : (انما الصدقات
 للفقراء والمساكين) فهو قصر لبعض الصدقات على الاصناف المحدودة ، وانما
 مضمرة بها لا يعجزها الى غيرها ، كأنه قيل : انما هي لهم لا لغيرهم
 ونحو ذلك : انما الخلافة لقرئش . تريد لا تتعداهم ولا تكون لغيرهم (٢) .
 ولاحظ القصر باستعمال ضمير القصر كما في آية البقرة : (أولئك على هدى
 من ربهم ، وأولئك هم المفلحون) فقال : (هم فصل ، وقاعدتهم
 الخلافة على أن الوارد بعد خير لاصقة ، والتوكيد واجب أن ~~الصدق~~
 المستند ثابتة للمستند اليه دون غيره (٣) . كما لاحظ القصر بالتقديم وقد
 مررت بنا أمثلة على ذلك قبل قليل .

د - الخبر والانشاء : توقف عند الخبر والانشاء ، وأشار الى العديد من
 أركان كل منهما . ويظهر أن مفهوم الخبر هو ما كان يحتمل الصدق والكذب
 والانشاء ما لم يحتمل ذلك ، وبالتالي لا تحكم على فاعله بالصدق أو الكذب .
 وهذا من خلال تفسيره لآية الانعام : (ولو ترى اذ وقفوا على النار
 فقالوا يا ليتنا ترد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين) بل قد لا لهم
 ما كانوا يخشون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم ~~كاذبون~~ (٤) .
 ذكر الصنف وأمر نعله بالكذب الا اذا خرج الى معنى آخر ، قال : ()
 قوله : ولا نكذب بآيات ربنا ، واهدين بالايان . قالوا : ونحن لا نكذب
 ونؤمن على وجه الإثبات . ~~وهي~~ ~~سورة~~ ~~الأنعام~~ : دعى ولا أعود . بمعنى :
 دعى وأنا لا أعود تركت أو لم تركت ، يجوز أن يكون معظوماً على نود
 أو حالاً على معنى : يا ليتنا ترد غير كاذبين ~~وكاذبين~~ من المؤمنين .
 قد دخل تحت حكم التخييل ، فان قلت : يدفع ذلك قوله : (وانهم لكاذبون)
 لان التخييل لا يكون كاذباً قلت : هذا ممنوع تضمن معنى العدة ، فبجسمنا
 أن يتعلق به التكذيب ، كما يقول الرجل بليت الله يرضى مالا فاحسن

لملك وكانك على صنعك فهذا متن في متن الواعد فلورزق ما لا ولم يحسن الى صاحبه ولم يكافئه كذب (١) .

وهذا اشار الى تأكيد الخبر ، والموعودات التي تستعمل في ذلك . وذلك في معرض شرحه الآية طه : (قلنا لا تخف انك انت الاطى) فقال : (فيه توبيخ وقهر وتوكيد بالاستئناف وكلمة التشديد ، وتكرير الضمير ، ولام التعريف ، ولفظ العلو وهو الغلبة الظاهرة بالتفصيل (٢)) .

ولاحظ جملة من الاغراض التي يخرج اليها الخبر . وقد يراد منه الوعيد والاعذار كما في آية الشعراء : (فسأهبها كانوا به يستهزئون) قال :

(فسأهبهم وعيد لهم وانذار بانهم سيعلمون اذا مسهم عذاب الله يسوم بدر أو يوم القيامة ما الشئ الذي كانوا به يستهزئون (٣)) . ولاحظ هذا الغرض للخبر في آية التوبة (فسرى الله عليكم ورسوله والمؤمنون) فقال :

((فسرى الله : وعيد لهم ، وتحذير من عاقبة الاصرار والذهول عن التوبة (٤)))

ومن الاغراض التي يخرج اليها الخبر التيهك والسخرية كما في آية الاعراف : (وما كان بجواب قومه الا أن قالوا : اهللهم فاجاب قرايتكم انهم اناس يتطهرون) فان (انهم اناس يتطهرون ، سخرية بهم ، وتطهيرهم من الفواحش ، وانقصار بها كانوا فيه من القدرة . كما يقول الشطار من الفسقة لبعض الصالحين اذا وعظهم : ابعثوا عنا هذا الحشيشوا ربحونا من هذا المترعد (٥)) .

ومن التيهك في الخبر ايضا قوله تعالى في آية الكهف : (وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل) فقله : يغاثوا بماء كالمهل . كقله : (فأغثوا بالمصلم)

وفيه تيهك (٦) . ومن أغراض الخبر : التحسر والتخزن كما في آية آل عمران (لما وضعها قالب : رب انى وضعها أنشى والله أعلم بما وضعت) فقد ((تحسر أعلى ما رأت من خيبة رجائها وعكس تقديرها . فتحرزت الى

بها لانها كانت ترجو وتقدر أن تلد ذكرا ولذلك نذرت محمرا للسدانة وانقلبها بذلك على وجه التحسر والتخزن قال الله تعالى : (والله أعلم بما وضعت) تعظيما لموضوعها وتجيها لآلها (٧)) ومعنى ذلك أن من أغراض

الخبر ايضا التعظيم فقد لاحظ - كما رأينا - في (والله أعلم بما وضعت) فهو تعظيم لشأن المولود الذي استهانته به . ومن التعظيم كذلك آية طه : (فعلى الله الملك الحق) فقه (استعظام له ولما يصرف عليه

عباده من أوامره ونواهيه ووعده وعيده والا دارة بين ثوابه وعقابه على

حبه أعمالهم (١) .

وتوقف الزمخشري عند بعض ألوان الكلام الانشائي ، كالامر فيذكر من أغراضه البلاغية التي يخرج اليها التهم . كما في آية النساء : (بشسرو المنافقين بأن لهم عذابا أليما) حيث وضع مشر مكان أخبر تهما بهم (٢) . ومن أغراض الامر : التهديد والوعيد كما في قوله تعالى في آية القلم : (فذرني ومن يكذب بهذا الحديث) ففيه تسلية لرسول الله وتهديد للمكذابين (٣) . وما يمكن أن يفيد : الامر التوبة كما في آية الطور : (أصلوها فاصبروا ولا نصبروا سوا عليكم انما نخبرون ما كنتم تعملون) أي سوا عليهم الامران الصبر وعدمه (٤) .

ومن ألوان الانشاء التي توقف عندها الزمخشري النهي . وذكر من أغراضه البلاغية التي يخرج اليها الالهاب والتهويل كما في آية آل عمران : (الحق من ربك فلا تكن من الممترين) فقد نهى عن الامتراء (ونهيهم عن الامتراء من باب التهويل لزيادة الثواب والطمانينة وأن يكون لطفها لغيره (٥)) . كما لاحظ أن الامر يتفاوت حسب صدوره من الاعلى السبي أو العكس ، فهو والدعاء صيغة واحدة ، وكلاهما طلب ، وانما يتفاوتان في الرتبة . فاذا صدر من الأدنى الى الاعلى سمي دعا . وحينما يتجسس من الاعلى الى الأدنى فهو امر . وقد ذكر ذلك في معرض شرحه لآية الفاتحة : (اهدنا الصراط المستقيم (٦)) .

وتوقف طويلا في بحث الانشاء عند الاستفهام ، وأشار الى عدد كثير من أغراضه البلاغية . منها التعجب كما في آية البقرة : (أنجعل فيها من يفسد فيها ويستك الدماء) فقله : (أنجعل فيها تعجب من أن يستخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية ، وهو الحكيم الذي لا يفسد الا الخير ويهدد الا الخير (٧)) . ومن أغراضه أيضا الاستبعاد كما في آية مريم : (أنى يكون لى غلام) ففي هذا الاستفهام استبعاد من حيث العادة كما قالت مريم ومن أغراضه التجهيل كما في آية الحجرات : (أنعلمون الله بدينكم) ففي هذا الاستفهام تجهيل لهم (٨) . والتوبيخ كما في آية الاعراف : (قال ما منعك الا تسجد اذا أمرتك) فان قلت : لسم سألته عن المانع من السجود وقد منعه . قلت للتوبيخ و اظهار معاندته وكفره وكبره وانتخاره وازدراءه لاصل آدم ، وأنه خالف أمره معتقدا

٢ - الكشاف : ٤٤٧/١

٤ - الكشاف : ٤٠٩/٤

٦ - الكشاف : ١٢/١

٨ - الكشاف : ٧١/٣

١ - الكشاف : ١٨١/٣

٣ - الكشاف : ٤/٤

٥ - الكشاف : ٢٨٢/١

٧ - الكشاف : ٩٣/١

٩ - الكشاف : ٣٧٨/٤

غير واجب عليه ^(١) . ومن التوبيخ أيضا آية فاطمة : أولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر ؟ (الاستفهام هنا توبيخ من الله ، بمعنى نقول لهم ^(٢) ومن الأغراض التي يدل عليها الاستفهام الإنكار والتهكم . كقوله تعالى في آية العراف : (أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم ؟) فالهزة للإنكار ^(٣) . ومنه آية البقرة : (أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ؟) يقول : استكبرتم عن الإيمان به ، متوسط بين الفا والمعلقت به هزة التوبيخ والتعجب من شأنهم ^(٤) . ومن الأغراض التي يخرج اليها الاستفهام التصغير والاستهانة كآية الفرقان : (وقالوا : ما هذا الرسول يأكل الطعام ؟) يقول : (وقت اللام في المصحف مفصلة ، عن هذا ، خارجة عن أوضاع الخط الصهي ، وفي هذا استهانة وتصغير لشأنه ، وتسميته بالرسول مخزية منهم وظن ^(٥)) . ومن أغراض الاستفهام التي لاحظها الزمخشري الاستعظام . كما فسى آية البقرة : (قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها) فهذا اعتراف بالعجز عن معرفة طريقة الأحياء والاستعظام لقدرة المحيى ^(٦) . ومن هذه الأغراض أيضا السخرية والهزء كما في آية هو : (قالوا يا شعيب : أصلوا تلك أن نترك ما يعبد آباؤنا) فقد صاها بقولهم : أصلوا تلك تأمر السخرية والهزء ^(٧) . وقد يخرج الاستفهام إلى معنى الأمر كقوله تعالى في سورة الكهف : (قال أرايت إذ أديا إلى الشجرة ؟) أرايت بمعنى أخبرنى ^(٨) . وقد يدل الاستفهام على معنى التمني والاستعظام . كما في آية البقرة : (ولولوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه : متى نصر الله) قالوا ذلك ومعناه طلب الصبر وتمنيه واستمالة زمان الشدة ، وفي هذه الغاية دليل على تناهى الأمر في الشدة وتماديه في العظم ^(٩) . وحمل الاستفهام أحيانا معنى التعظيم كآية يونس : (قل أرايت ما أنزل الله لكم من رزق فجعلهم منه حلالا وحراما . قل : الله أدن لكم أم على الله تفترون ؟)

- | | |
|----------------------|----------------------|
| ١ - الكشاف : ٧٠ / ٢ | ٢ - الكشاف : ٤٨٦ / ٣ |
| ٢ - الكشاف : ٩١ / ٢ | ٤ - الكشاف : ١٢١ / ١ |
| ٥ - الكشاف : ٢٠٩ / ٣ | ٦ - الكشاف : ٢٣٤ / ١ |
| ٧ - الكشاف : ٢٢٧ / ٢ | ٨ - الكشاف : ٥٧٢ / ٢ |
| ٩ - الكشاف : ١٩٤ / ١ | |

فيجوز أن تكون الهمزة للانكار ^١ وأم منقطعة بمعنى : بل أنفقروا على الله ،
تقريرا للافتراء . وكفى بهذه الآية واجرة زجرا بليغا (١) .

١ توقف من أغراض الانشاء عند النداء . فذكر بعض الأغراض التي يخرج
اليها . كمعنى الهمز والسخرية في آية الحجر : (يا أيها الذي نزل عليه
الذكر أنك لمجنون) يقول الرزخشي وكان هذا النداء منهم على وجه الاستهزاء
كما قال فريون : (ان رسولكم الذي أرسل اليكم لمجنون) . والمعنى أنك
تقول قول المجانين حين تدعي أن الله نزل عليك الذكر (٢) .

ولفرق بين النداء بالاحرف المختلفة ، فلاحظ أن من الاحرف ما يكون
نداء القريب ، ومنها ما يكون لنداء البعيد .

وله موضع أحدهما مكان الآخر لأغراض بلاغية . وقول في شرحه الآية البقرة :
(يا أيها الناس اعبدا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم) : (هو خطاب
لمشركي مكة . و (يا) وضع في أصله لنداء البعيد ، صوت يهتف به الرجل
بعين يناديه ، وأما نداء القريب فله (أي) و (الهمزة) ثم استعمل في
نادائه من سبها وظل وان قرب تنهلا له منزلة من بعد . فإذا نودي به القريب
المطاطن فذلك للتأكيد الموضح بأن الخطاب الذي يتلوه معنى به جدا .
فإن قلت فما بال الداعي يقول في جواره : يارب ، يا الله ، وهو أقرب
إليه من حبل الوريد ، واسمعه وأبصر ؟ قلت : هو استحضارته لنفسه
واستحضار لها من طمان الزلفي وما يفر به به إلى رضوان الله وتنازل القربين
هذما لنفسه ، وإقرارا عليها بالقرص في حبب الله مع قوط التهاك على
استجابة وجهه والاذن لندائه وابتهاله (٣) .

٢ الفصل والوصل : أطال الرزخشي الحديث عن هذين اللوتين ، ولا حظ

دائما في استعمال القرآن لهما وأن لكل منهما موقعا أدخل في التمهيد
عن المراد من الآخر . فمن الغايات التي يستعمل الفصل لأجلها أن يوضح
ما قبله ويبيحه . كما في آية آل عمران : (كنتم خير أمة أخرجت للناس
فأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر) فقله : (تأمرون) كلام مفصول
(مستأنف بين به كونهم خير أمة . كما تقول : زيد كريم يطعم الناس
وكسومهم ، ويقيم بها صلحهم (٤)) وظله آية آل عمران أيضا : (ليسوا
سواء من أهل الكتاب أمة قائمة بالبين آيات الله أنا المليل وهم يسجدون)
فقله : (من أهل الكتاب أمة قائمة كلام مستأنف لبيان قوله : ليسوا
سواء (٥)) وقد يستعمل الفصل لتأكيد الكلام المتقدم وتقرير معناه في الآذان
بما يدفع عنه كل شبهة أو غور كما في آية البقرة : (قالوا : أنا معكم

١ - الكشاف : ٤٤٤/٢

٢ - الكشاف : ٢٠٧/١

٣ - الكشاف : ٢٠٧/١

١ - الكشاف : ٢٢٧/٢

٢ - الكشاف : ٢٨/١

٣ - الكشاف : ٢٠٩/١

أنا نحن مسيحيون (بالكلام فيه فصل فان سألت : (اني تخلق قوله :
 أنا نحن مسيحيون . بقوله : أنا حكم : قلت : هو تركه له لان قوله :
 أنا حكم . معناه الثبات على اليهودية . وقوله : أنا نحن مسيحيون .
 رد للاسلام ، ودفع له عنهم ، لان المسيحي بالشئ المستخف به حكماً
 له ودافع قوله فساداً به ، ودفع لغير الشئ . تأكيد لثباته أو بدل منه
 لان من جهر الاسلام فقد عظم القبر أو استقام . كأنهم اعترضوا
 عليهم حين قالوا : أنا حكم . قالوا : فما بالكم ان صح أنكم مسلمون
 توافقون أهل الاسلام ؟ فقالوا : أنا نحن مسيحيون (١) . فن الراجع
 أنه جعل الفصل في الآية السابعة للمسيحية أو البدل ، أو اجابة ضمن
 جواب غير ، ومنها يكون للفصل هذه الدلالات المحتوية على الكلام
 هذه كلها . فربط الاجزاء . وهذا العظم شاملاً أحداً بمفرده
 برقاب بعض . وقد عرفت الإصحاح طويلاً هذه آية البقرة : (السمع
 ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين) حين فاعل الفصل بين جملتها
 فقال : بعد أن ساق أولاً بعض الأقوال التي ذكرت في ذلك : (والذي
 هو أرسخ مرة في البقرة أن يضرب من هذه الحال صفحا وأن يقال :
 ان قوله : (ألم) جلة برأسها . وطاعة من خوف المعجم مستقلة
 بنفسها . (ذلك الكتاب) جلة ثانية . (لا ريب فيه) ثالثة .
 و (هدى للمتقين) رابعة . وقد أسبق بقولها فصل البقرة
 ووجب حسن النظم ، وحيث جرى بها فاعلة هكذا من غير عرف نسق
 وذلك لاجتماعها متأخية أخذاً بعضها ببعض . فالثانية متعددة بالاولى
 مختصة لها وهلم جرا الى آخر الدالة والراية . بيان ذلك أنه نية
 أولاً على أنه الكلام المتحدى به . ثم أعير اليه بأنه الكتاب الضمن
 بنهاية الكلام فكان تقريراً لجهة التحدى . وهذا من اعضاءه ، ثم نفس
 هو أن يثبت به طرف من الرب ، فكان شهادة وتجيلاً بكما السمع
 لانه (كمال أكمل ما للحق واليقين . ولا تقرب أنقص ما للباطل . بل
 والتمية . ثم أخبره بأنه هدى للمتقين فقرر بذلك كونه يقيناً
 لا يحوم اليك حوله . وحقاً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (٢)

٢٨٨ -
 ويقارن بين استعمال العطف في جملة آية البقرة : (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم
 المفلحون) وبين طرح العاطف واستعمال الفصحى في قوله : (أولئك كالأنعام بل هم
 اضل أولئك هم الغافلون) فلاحظ اختلاف الخبر والمعنى في الكلامين ، **فلا** ، **اختلاف** -
 الخبران في الآية الأولى (**فلذلك** دخل العاطف بخلاف الخبرين **فلا** ، **فانها** يتفقان
 لان التصجيل عليهم بالذلة ، وتثبيسهم بالبهائم شيء واحد ، وكانت البطة الطائفة
 مقررة لما في الأولى فهي من العطف بممزل (١) وهكذا يلاحظ التزمشري دائما
 الفروق بين الاسلوبين من حيث المعنى ، وان استعماله في القرآن الكريم لم يره الاحصاء
 ملاحظه للحال والمعنى - كما مضى في الكشف في اكثر من موضع بين معاني حروف
 الهمز المختلفة ، ووضح الفروق الدقيقة التي توجد بينها مشيرا الى **وقد** استعمال
 الاكثر احكاما لان حرف منها في مكانه - اسلاما وكذلك يلاحظ الفرق بين استعمال الهمز
 بالواو - والفصحى في آيات البقرة : **ذلك** وردت ثلاث آيات هي : (**يسألونك** **صلى الله**)
ينفقون) **يسألونك** عن الشهر الحرام) و (**يسألونك** عن الخمر) مجردا من السور -
 ثم اعقبها : (**يسألونك** طاعة يفتنونك من الفجور ثم) **يسألونك** من ابتلى منهم
 (**يسألونك** من النجس) مقرره بالواو - فيقول التزمشري : (فان قلت : ما بال -
 (**يسألونك**) جاء بغير واو ثلاث مرات ثم مع الواو ثلاثا - قلت : كان هو عليهم - **من ذلك**
 الحوادث الاو وقع في احوال متفرقة - فلم يثبت بحروف العطف لان كل واحد من
 السور ثلاث سور متباعدة ، وسألت عن الحوادث الاخرى في وقت واحد ، فجي بحرف
 الجمع **ذلك** ، كأنه قد بين : يجمعون **ذلك** بين السور عن الخمر واليسر ، والسور عن
 الانفاق ، والسور عن كذا وكذا . (٢) .
 و **الحذف** : تحدث عن الحذف بين اثروه ، فإشارا الى حذف الاجهة كما في آية
 البقرة : (ولو يرى الذين ضلوا ان يرون العذاب ان الذرة لله جميعا وان الله
 شديد العذاب) اي لو يعلم هؤلاء الذين اركبوا المظالم العظيم بشرتهم ان القدرة
 كلها لله على كل شيء من العقاب والثواب دون اندادهم ومعلمون شدة .

۱۔ الکشاف : ۳۶/۱

٢- الكشف : ٢٠٣/١

ظاهر للظالمين ان طاعوا الخذلان يوم القيامة كان عليهم ما يدخل تحت
الوصف من الكفر والحسد ووقوع العلم بظلمهم وفسادهم . فحذف
الجواب كما في قوله : (ولو هي الاوتيا) ولهم : (لو ايسسه
فلانا والسياط فاحظه) . اي : لو هي ذلك لرايت امرنا عليها (١٨)
وندم الى حذف الجار والجر في آية التامة : (اياك نعبد
واياك نستعين) فهي ان الاسماء ما هنا قد اطلقت بعد تقيدها
بالجار والجر لانه النول والنسب . يقول : (ان قلت : اسم
اطلقت الاسماء : قلت ليطول كل مقام فيه . ولا حسن ان تراه
الاسماء به . وقيل : هي اداة التامة (١٩) . فتوقف ههنا حذف
النول الذي هو الجار والجر في آية الاسماء : (واذا اردنا ان
نهلك قرية امرنا عرفنا فضلنا فيها) حذف مسنون (امرنا) وليس
هو التعريف السوي فله ان يكون هو (النطق) لان الله لا يجوز
ان يعمل التوحيد . وجعلها من باب التسمي (امرنا) . وقد وجد
قيل : (والراء امره بالملك . وهو : الى الاجابة والنول (٢٠) . وكان
والله يشري لا يجيبه هذا الوجه . وقد ورد قوله : (امرنا هم تقتلوا
اي بالنطق تقتلوا . ولا يجوز لان حقيقة امرهم بالنطق ان يقول لهم :
افعلوا . وذلك لا يمكن . فله ان يكون مجازا . . فان قلت : هلا رجعت ان
مناه . امرنا هم بالطاعة تقتلوا : قلت : لان حذف ما لا دليل عليه
غير جائز . فحذف ما لا دليل قائم على تقيده . وذلك ان الاسم
به انما حذف لان مقتضى دل عليه . وهو كلام مخفي . يقال : امره
قام . و امره تقوا . ولا يلزم منه الا ان الامر به قيام او تسمر
ولو ذهبت عنه رغبه . فله رمت من مخاطبة هم الغيب . ولا يلزم على هذا
قولهم : امره يقتلوا . لو ظم بفتح امرى . لان ذلك كاف للاسمر
مما قبل . . ولا يكون طاعة في الامر ما هو به . فان محالا ان يقتله
اصلا حتى يجعله الا على الامر به . فان الامر به في هذا الكلام
غير دليل عليه . ونسب لان من يكلم بهذا الكلام فانه لا يعنى لاصره
طاعة . . وكان يقول : كان مني امر ظم فكن طاعة وكما ان من

يقول : فلان يمشع ويعطى ، يأمر وينهى • غير قاصد الى مفعول • فان قلت : هلاكه كان ثبوت العلم بأن الله لا يأمر بالفحشاء ، وانما يأمر بالقصد والخير ذليلا على أن المراد : أمرناهم بالخير ففسقوا ؟ قلت : لا يصح ذلك لان قوله (ففسقوا) يدافعه • فكأنك أظهرت شيئا وانت تدعى اضما خلافا • فكان صرف الامر الى المجاز هو الوجه • ونظير أمر شاء فى أن مفعولها استفاض فيه الحذف لدلالة ما بعده عليه • تقول : لو شاء لاحسن اليك ، ولو شاء لأساء اليك • ترتيب : لو شاء الاحسان ولو شاء الاساءة • قلوا ذهبت تغير خلاف ما أظهرت ، وقلت : قد دلت حال من أسندت اليه المشيئة أنه من أهل الاحسان ، أو من أهل الاساءة لم تكن على سداد (١)) فهو هنا قد قيد الحذف بأن يكون فى الكلام ما يدل عليه ويشير اليه حتى لا تكون المسألة رجما بالغيب • وتوقف طويلا عند حذف المفعول به • وأشار الى بعض الافعال التى استفاض على اللفظة حذف مفعولها • وقد أشار فى العبارة السابقة الى فعل (شاء) الذى كثرفيه الحذف ، لان الكلام يدل عليه • ولكن الحذف يصبح غير جائز اذا كان مفعوله يدل على أمر خاص لا يظهر من الكلام • يقول فى آية البقرة : (ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم) (ان مفعول شاء محذوف لان الجواب يدل عليه • والمعنى : لو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بها • ولقد تكاثر الحذف فى (شاء) و (أراد) لا يكادون يبرزون المفعول : الا فى الشئ المستغرب كحقوقه : فلو شئت أن أبكى دما لبكىته (٢)) ويتوقف عند فعل (علم) الذى حذف مفعوله فى آية البقرة : (فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون) ويشير الى الفائدة من حذفه • يقول : (مفعول تعلمون متروك • كأنه قيل : وأنتم من أهل العلم والمعرفة • والتوسيع فيه أكد أى أنتم العرافون المميزون ، ثم ان ما أنتم عليه فى أمر الله أن تتكلم جعل الاسنام لله أندادا هو غاية الجهل ، ونهاية سخافة العقل • ويجوز أن يقدر : وأنتم تعلمون أنه لا يماثل ، أو : وأنتم تعلمون ما بينه وبينها من التفاوت : أو وأنتم تعلمون لانها لاتفعل مثل افعالها • كقوله : (هل من شركائكم من يفعل من ذلکم من شئ) (٣)) فكانه حذف المفعول هنا

٢ - الكشاف : ٢٦/١

١ - الكشاف : ١٠/٢

٣ - الكشاف : ٧٢/١

قد أطلق للخيال تصور جميع هذه المعاني التي ذكرها ، مما يجعل الكلام
أدخل في التوهيم وأكد له .

١ - الاطناب :

وإذا كان للإيجاز والحذف والاختصار جماله في بعض المواضع إلا أن هذا
لا يطرد دائما ، وهناك مواطن تحتاج إلى الإطالة والاطناب ، ويكون الأسهاب
والتكرار أدخل في التعبير عن الشيء معروض شرحه آيات البقرة التي شبهت
حال الذين اشتروا الضلالة بالهدى بحال الذي استوفد ناراً ثم ذهب الله
بنوره ، أو (كعب) من السماء فيه ظلمات وورد ورق) يلاحظ الترخيبي
أن الآيات قد أطالت في شرح حالهم لنفاية . فبعد التشبيه الأول تنى
الله سبحانه في شأنهم بتشمل آخر ليكون كشفاً لحالهم بعد كشف
وأضاحاً غيباً أيضاً ، ثم يعقب على ذلك مبينا أن للإيجاز مواضع وللإطالة
مواضع فيقول : « وكما يجب على البليغ في مظان الإجمال أن يجعل موجزاً »
فذلك الواجب عليه في موارد التفصيل والإشباع أن يفصل ويشبع . أنشد
الجاحظ :

يرمون بالخطب الطوال وقسرة وحى الملاحظ خيفة الرقبا
وما تنى بل التشبيل في التنزيل قوله : (ولا يستوى الأعمى والبصير
ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوى الأحياء ولا الأموات)
ولا ترى إلى ذلك الرمة كيف صنع في قصيدته :

أذاك أم نضى بالوشى أكرعه (١)

أذاك أم خطب بالسي مرتعه (٢)

وقد يكون قد الذكر والتطويل زيادة في إيضاح المدلول عليه وتجليته
كما كبر في آية الأحزاب : (ما جعل الله لرجل من قلوبين في جوفه)
فإن سأل سائل : (أي قاعدة في ذكر الجوف ؟ قلت : القاعدة فيه
كالقاعدة وفي قوله : (القلوب التي في الصدور) وذلك ما يحصل للسامع
من زيادة التصور والتجلي للمدلول عليه لأنه إذا سمعه صور لنفسه
جواً يشتمل على قلبين . فكان أسرع إلى الإنكار (١) وقد تكون في السدة
الذكر والزيادة : الإحاطة والشمول . كما في آية الانعام : (وما من ذابذة
في الأرض ولا طائر يطير بجناحية إلا أسمع أسمالك) فإن معنى زيادة (في

من عاداهم طاده الله وتلقاه أشد العقاب (١)) فحرصا على اظهار
معنى الكفر ، والدلالة على خطره عدل عن الضمير الى استعمال الاسم
الظاهر . وفي آية النور : (لولا اذا سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات
بأنفسهم خيرا وقالوا : هذا افك مبين) عدل أيضا عن الضمير الى
الظاهر . يقول : ((وان قلت : هلا قيل : لولا اذا سمعتموه ظننتم
بأنفسكم خيرا وقلتم : ولم عدل عن الخطاب الى النخبة وعن الضمير
الى الظاهر ؟ قلت : ليبالغ في التوبيخ بطريقة الالتفات ، وليصرح بلفظ
الايان والالة على أن الاشتراك فيه مقتضى أن لا يصدق مؤمن على أخيه
ولا مؤمنة على أختها قول عائب ولا طاعن ، وفيه تنبيه على أن حق المؤمن
اذا سمع قالة في أخيه أن يبنى الامر فيها على الظن لا على الشك (٢))
وقد تعاقب الاضمار والاظهار في آية العنكبوت : (قل سمروا في الارض
فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ان الله على كل
شيء قدير) فقد أوقع الضمير موضع المظهر في قوله : (كيف بدأ) وأوقع
المظهر موضع الضمير في قوله : (ثم الله ينشئ) وكل ذلك لفأيه . يقول
الزمخشري : ((ان قلت : ما معنى الافصح باسمه مع ايقاعه مبتدأ فـ
قوله : ثم الله ينشئ النشأة الآخرة . بعد اضماره في قوله : كيف بدأ
الخلق . وكان القياس أن يقال : كيف بدأ الله الخلق ثم ينشئ النشأة
الآخرة . قلت : الكلام مسهم كان واقعا في الاعادة ، وفيها كانت
تصطك المركب ، فلما قرره في الابداء بأنه من الله احتج عليهم بـ
الاعادة انشاء مثل الابداء ، فاذا كان الله الذي لا يعجزه شيء هو
الذي لم يعجزه الابداء فهو الذي وجب الاتعجزة الاعادة . فكانه
قال : ثم اله الذي أنشأ النشأة الاولى هو الذي ينشئ النشأة الآخرة
فللدلالة والتنبيه على هذا المعنى أبرز اسمه وأوقعه مبتدأ (٣)) .

ط - العلاقات النحوية للأسناد : ان مباحث علم المعاني في الاصل لا تتجرد أبدا

عن الدلالات النحوية ولا تنفك عنها . وقد رأينا أن نظرية النظم أو نظرية
علم المعاني كما تكاملت على يدى الجرجاني وورثها عنه الزمخشري الآن
ليطبقها في تفسير القرآن انما تقوم اصلا على ملاحظة العلاقات والروابط
النحوية التي توجد بين العبارات والتركيب . ولعلنا وضح أن جميع

ماحتظم المعاني التي اشترتها اليها فيما تقدم لم تخر من تلك التي لها والى
 النحوي ، ولكن الزمخشري وهو يحاول اكتشاف معنى النظم القرآني بيان أسراره ،
 يستخدم النحوي على نطاق واسع جدا في ابحاث هذه النظم والاسرار الاخوية التي
 يعزونها الى الكلف القرآني ويداول دائما ان يحيط بين النحو والبلاغة في حيل ذلك
 فقد كان النحوي خدع النظم والبلاغة ، بل كان جزء لا ينفصل فيها ، فقد لاحظ
 الزمخشري تغير جذري الاسماء لما فيه صالح المعنى والبراز كشفاً لشيء من تلك
 لقمان يا ايها الناس اتقوا ربكم واخشوا يوما لا يجزيكم ولا مولود هو جاز
 عن والده شيئا ان وعد الله حق (القرآن القرآني ليعمل الجمل الاسمي) ولا يولد
 هو جاز) وعطفا على الجملة الفعلية التي قبلها لما في الجملة الاسمية من معنى
 التاكيد الذي يعطيه معنى الآية . يقول الزمخشري : (ولا يولد هو جاز من والده ،
 شيئا : وانه على طريق من التوكيد ، لان الجملة الاسمية التي من الفعلية وقد انقسم
 الى ذلك قوله : (هو) وقوله : (مولود) والسبب في محبة على ذلك الصغر ان الخطاب
 للراسخين ولهم ، وقد اباؤهم على الكفر وعلى الدين الجاهلي ، فانه حسم اطفالهم
 ولطماع الناس فيهم ان يفعلوا ايهاهم في الآخرة ، وان يغفوا عنهم من الله شيئا فذلك
 هو . على الطبري الاك (١) .

وقد يوقع الذكر الحكم الثاني موضع المضارع اذا كان في ذلك نكدهما . في قوله
 الاعراف : (قالوا جئنا لنجد الله وحده ، وننذر ما كان بهد قبلنا فكلنا بما ننذركم
 به من الامور قين . قل قد وقع عليكم من ربكم رجس وشيب) ليعمل الثاني (وحي)
 بمعنى المضارع (وحيه) فجعل (الشريعة التي لا بد من نزوله بغير التوقيف)
 قولك لمن طاب الهوى يحذر المطالب قد كان ذلك) ومن ليعمل الثاني في موضع
 المضارع ايضا قوله تعالى في آية النحل : (يوم ينفخ في الصور فترفع من السموات
 في الارض) فقد قيل : (ففرغ) دون (فيفرغ) وذلك (لانه وفي الاشعار يفرغ
 الفرغ وهوته ، وانه كائن لا محال ، واقع على اهل السموات والارض ، لان الفعل الثاني
 يدل على وجود الفعل وكونه مقبلا . ولكن الذكر قد يحكم الآية ليعمل المضارع
 في موضع الثاني .

حينما يعتقد المعنى ذلك : ويقاوم سبب بلاغى يسوق اليه * من ذلك
آية فاطر : (والله الذى أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه الى بلسم
ميت فأحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور) فقد جاء (فثير) على
المضارع دون ما قبله وما بعده ، وغاية ذلك ((ليحكم الحال التى تقع
فيها اثاره الرياح للسحاب) وتستحضر تلك الصير البديعة الدالة ، وهكذا
يفعلون بفعل فيه نوع تمييز ومخصوصية بحال تستغرب أو ~~تفهم~~ ~~الخطاطيب~~ ~~سبب~~
أو غير ذلك * كما قال تأبط شرا :

بأنى قد لقيت القبول شهوى
بمسبب كالصحيحة صحصان
فأضربها بلاد دهر فخرت
صربا للبدن وللجوان
لا اله قصدان يصور لقوم الحالة التى تشجع فيها برزعه على ضرب القبول
كأنه يصورهم أياها ، وبالمصم على كتبها مشاهدة للتعجب من جرأتهم
على كل مؤل ومؤل عند كل شدة . وكذلك سوق السحاب الى البلد الميت
وأحياء الأرض بالطريق بعد موتها ، لما كانا من الدلائل على القدرة الباهرة
قبل . فسقا وأحيينا معدولا بهما عن لفظ الغيبة الى ما هو أدخل فى الاختصاص
وأدخل عليه (١) .

وتتوقف طوله لا بعد استعمال اسم الإشارة : ويلاحظ الدلالات البلاغية التي يمكن أن يفيدها . فقد يدل على التعظيم كما في آية يوسف : (قالت : قد لکن الذي لمقتضى فيه) فلم يقل : هذا () وهو حاضر وقتنا لمزولة فسي الحسن واستحقاق أن يحب ويفتن به ورثا بحاله واستعدادا لمجده (٢) ومن التعظيم الذي يدل عليه الإشارة أيضا آية القصص : تلك الدار التي فيها للمؤمنين ~~التي~~ علوا في الأرض ولا فسادا (تلك تعظيم لها ، وتخصيصهم لها) . يحن : تلك الدار التي سمعت بذكرها وخلق وصفها . . . (٣) وقد يدل اسم الإشارة على تحقير المشار اليه وتصغيره والاستهانة به . كما في آية المنكرات : (وما هذه الحياة الدنيا الا لعب ولهو) يقول الزمخشري : ((وهذه فيها ازدراء للدنيا وتصفير لامرها ، وكيف لا يصفرها وهي لا تزن عند جناح محوذة (٤))) .

وعرف عند استعمال الموصول ، وبلا حيز دلالاته المختلفة . فقد يدل على التعظيم والتفخيم كما في آية النجم : (فأوحى الى عبده ما أوحى)

٢ - الكشاف : ٢ / ٢٦٤

١ - الکشاف : ٣ / ٤٧٥

٤ - الكشاف : ٣ / ٣٦٤

٢ - الكشف ٢٤٣/٢

فيه تفخيم للوحي الذي أوحى به (١) والموصول في آية طه : (والحق ما فسى
 يمينك تلقف ما صنعوا) قد يحتمل معنى التحقير والتصغير وقد يحتمل
 المحسن . يقول : () ما فسى يمينك . ولم يقل : عماك . جائز أن يكون تصغيرا
 لها . أى : لانهال بكثرة جبالهم وعصبيهم . والحق المويد الفرد الصغير
 الجرم الذي فى يمينك فانه بقدرة الله يتلقفها على وحدته وكثرتها ، وصغيره
 وعظمها . وجائز أن يكون تعظيما لها ، أى : لا تحصى بهذه الاجسام
 الكبيرة الكثيرة فان فى يمينك شيئا أعظم منها كلها ، وهذه على كثرتها أقبل
 شئ " عنده " ، فالتقفة يتلقفها باذن الله ويحقها (٢)) وما دل فيه
 الموصول على التحقير قوله فى آية البقرة : (وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه
 بل له ما فى السموات والارض كل له قانتون) فقد جاء بمو (ما) دون (من)
 تحقيرا لهم وتصغيرا لأنهم (٣) . وبعض الزمخشري فى استفلال الدلالات
 النحوية الى أبعد حد فى الكشف عن أسرار النظم وايضا دقايقه ، فلا يكاد
 يدع دلالة نحوية دون أن يختصر منها دلالة بالغة . ويتوقف عند استعمال
 التفسير فى آية القمر : (وفجرنا الارض عيونا) ليلاحظ فيه جمالا أسلوبيا
 لا يتوافر فى القول العادى . يقول : () ان المعنى : وجعلنا عيون الارض
 كأنها عيون ينفجر . وهذا أبلغ من قولك : وفجرنا عيون الارض (٤)) ويتوقف
 عند استعمال الجمل الاعترافية ، ويبين ما تدل عليه من تأكيد للسلام
 أو تعظيم أو ترغيب . يقول فى آية النساء : (ومن أحسن دينا ممن أسلم
 وجهه لله واتبع ملة ابراهيم حنيفا واتخذ الله ابراهيم خليلا) () جملة
 واتخذ الله ابراهيم خليلا ، اعترافية لاحد لها من الاعراب كتحوماتجى
 فى الشعر . فائدتها تأكيد وجوب اتباع ملة ابراهيم لان من بلغ من الزلفى
 عند الله ان اتخذه خليلا كان جديرا بأن تتبع ملته وطريقته . ولو جعلتها
 معطوفة على الجملة التى قبلها لم يكن لها معنى (٥)) وفى آية الاعراف :
 (والذين آمنوا الصالحات لانكلف نفعا الا وسميها أولئك أصحاب الجنة) يقول
 لانكلف نفعا الا وسميها ، جملة معترضة بين المبتدأ والخبر للترغيب فى اكتساب
 ما لا يكتسبه وصف الواصف من النعيم الخالد مع التعظيم بما هو فى الواسع .
 وهو الامكان الواسع غير المتيقن من الايمان والعمل الصالح (٦)) .

- ٢ — الكشف : ٥٨/٣
 ٤ — الكشف : ٤٣٤/٤
 ٦ — الكشف : ٨٢/٢

- ١ — الكشف : ٤٢٠/٤
 ٣ — الكشف : ١٣٥/١
 ٥ — الكشف : ٤٤١/١

ويستوقف عند تعديه الفعل (علا) بحرف الجر (عن) في آية الكهف:
 (ولا تعد عيناك عنهم) فيلاحظ أن التعدية أفادت إيجازا كثيرا . فقد
 جمع الفعل عندئذ بين أكثر من معنى . يقول : ((عدى الفعل بمعنى لتضمين
 (علا) معنى (نبا) و (علا) في قولك : نبت عنه عينه ، وعلت عنه .
 عينه . إذا افتحمته ، ولم تعلق به . فان قلت : أى غرض في هذا التضمين ؟
 وهلا قيل : ولا تعد هم عيناك ، أو : لاتعل عيناك عنهم ؟ قلت : الغرض فيه
 إعطاء مجموع معنيين . وذلك أقوى من إعطاء معنى فذ . ألا ترى كيف رجع
 المعنى إلى قولك : ولا تنقحهم عيناك منجوزتين إلى غيرهم ؟ ونحوه قوله
 تعالى : (ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم) أى : ((ولا تضموها إليهما
 آكلين لها (١))) ويقف عند قوله في آية سبأ : (قل من يرزقكم من السموات
 والأرض قل الله وأنا أو أياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين) ليلاحظ أن
 في حروف الجر دلالات معنوية . وليلاحظ هذا التلويح في استعمالها ، ويشير
 إلى الفائدة منه : ((ان قلت : كيف خولف بين حرفي الجر الداخلين على
 الحق والضلال ؟ قلت : لان صاحب الحق كأنه مستعجل على فرسه جواد
 يركضه حيث شاء ، والذال كأنه متخمس في ظلام مرتبك فيه لا يدري أين
 يتوجه (٢) ويستفيد أحيانا من دلالة الصبح النحوية في بيان أسرار النظم
 وأظهار دقائقه . فهو يقف عند قوله تعالى في آية هود : (ذلك يوم
 مجموع له الناس وذلك يوم مشهود) ليتحدث عن دلالة استعمال اسم
 المفعول هنا ، فيقول : ((لما في اسم المفعول من دلالة على ثبات
 معنى الجمع لليوم ، وأنه يوم لا بد من أن يكون معادا مضروبا لجميع
 الناس له ، وأنه الموصوف بذلك صفة لازمة وعواذبت أيضا لاوبات الجمع
 إلى الناس ، وانهم لا يتكلمون فيه . ونظيره قول المتهدد : انك لمنسوب
 مالك . محروب قولك ، فيه من تمكن الوصف . فالله ، ما ليس في الفعل ، وان
 شئت فوازن بينه وبين قوله : (يوم يجمعكم ليوم الجمع ، تعثر على
 صحة ما قلت (٣))) .

وهكذا مضى الزمخشري يطبق نظرية علم المعاني على أوسع نطاق في
 تفسيره للقرآن الكريم ، مستفيدا دائما من آراء عبد القاهر الجرجاني ، ومضيفا
 إليها الشيء الكثير مما استطاع أن يهتدى إليه بحسه المرفف وذوقه الفني السليم .

٢ - علم البيان :- وعلى نحو دقيقة لانه علم المعاونى في تفسير لآيات القرآن
الكريم معنى ايدياها ونشأه علم البيان وقد توقف عند وجهه الوان المعروفة
واشار اليها واوضح وجه الجمال فيها :

١ - المجاز :- وعند مد يلب التوسيع في اللغة وقد عرف الزمخشري كثيرا
من علاقات المجاز المرسل ، وعلى الرغم من انه لا يكف بهم كثيرا يونية تسهيات
او مصطلحات الا انه قد شرحها على نحو يدل تماما على فهمه لها وانراة الكامل
لعدولاتها . عرف من علاقات المجاز العدة الجزئية . وهي اقلام الجزئية :

كلمة الكل ، كما في اية يوسف : (اقبلوا يوسف او اسرحوه) لما يخل لك واجبه
ليكم ، فقال : يجوز ان مراد بالوجه الذات كما قال تعالى :
: (صفي وجهه) (١) وعرف العلة الكوة للمجاز ، وهي اطلاق الكل على

واراد الجز . كما في اية المقرة : (يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواني
حذر الصوت) فقال : ان قلت : هذا من الانسلاخ التي لا يكاد الحاضر
يحصرها قوله : (فاقبلوا وجوهكم وايدكم) فاقبلوا ايديهم (اي اليهم)

الذي هو الى العرف والذات الى الرسخ وايضا في ذكر الاصابع من المبالغة
ما ليس في ذكر الانامل (٢) وعرف العلة المسيية . كما في اية يوسف : (وشتر

الذين اتوا ان لهم قد صدق عند ربهم ، قال في شرحها : قدم صدق
ان ساهة وفغلا ومنزلة رفيعة . فان قلت : لم سميت السابقة قدما ؟ قلت : لما
كان السعي والسبق بالقدم سميت السعاه الحيلة والسابقة قدما كما سميت

النعمة بها لانها تعطى باليد ، وبما لا صاحبها يوع بها . فقول : لفسلان
قدم في الخير (٣) وتحدث ايذا عن العلاقة المسيية وهي اقامة السبب فكأن

السبب . وقد توقف عند آية العائد : (يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة

فغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ايشن هذا النوع من العلاقة ، وتحدثت

عن دلالتها وفائدتها ، فقال : اذا قمتم الى الصلاة قوله : فاذا قرأت القرآن

فلاستعذ بالله . وكقولك : اذا غربت غلامت فهو عليه في اب السطد واراد الفعل .

فان قلت : لم جاز ان يصرح اراد الفعل بالفعل ؟ قلت : لان الفعل يوجد

بقدر الفاعل عليه وارادته . وهو قصد اليه ويملأ وخلصه انية ، فكما يصر

عن القدر على الفعل بالفعل في قولهم : الانسلر لا يضر ، والاعنى لا يضر ،

الطرائف (١)

وهكذا لم يك الزمخشري يدل على ذلك بل علاقات المجاز المرسل لا توقف عندها
وشرحها يوم تدلولها ، كما اطل في الحديث من المجاز الفعلي ، وشرب - لا يمانسه
وامكانه .

٣ : التشبيه : وقد يسمى المثل ، ما يدل على انه لم يفرق بين التشبيه والتفصيل
وما يلي طوله من الاستخارة : ونجد : يحرز لاية الوتر : / منهم كمثل الذي استوقد
نارا فلما اضاء ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون فيقول : / لمسا
جا : بحق : مقبلة عليها يهرب المثل نهاد : في الكشف وتصحيحا للبيان : ولشرب
المرب الاخل واستعمار العلماء : والمثل والنظائر شأن ليس بالخطي في ابراز خبيات المعاني
وهي الاهتار من الخطي حتى تبهت التفصيل في صور : المحقق : والتوهم فسي
صورة العيان والظاهر كذا : مشاهد : وفيه : تبهت للاخصم الاك ، وفيه : لم يور : الجامع
الان : ولا مرما اكر الله في كتابه الميموني ساكر كره : اخل : ... والمثل في اصل
كلامهم يعني المثل ، وهو النظر : يقل : مثل : مثل : ومثل : كشبه : وشبه : وشبه
... (١) : من الواضح من العبارة السابقة ان الزمخشري ينظر الى المعنى اللغوي
لكلمة التمثيل التي تترادف التشبيه ، فيستعملها في هذا المعنى ، ولا يقصر على ذلك
المعنى الاصطلاحي الذي هو تشبيه حال بحال ، وفيه يكون وجه الشبه متزما من متعدد
وقد عبر عن التشبيه كثيرا باسم التمثيل مثل في آية قاطر : / وما ثنى من التمثيل فسي
التنزيل قوله : وما يشرح الاضي واليه ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور
وما يستوي الاحياء والاموات (٢)

وقد منى الزمخشري يتحدث من هذه التشبيه وفائدة : ويوضح وجه الشبه : وقد رأيت ان
التشبيه يستعمل بيان الحال او الصلة او القصة : وشرح ذلك وغرب امثله عليه : فكل
في التعليل على آية الوتر السابقة : / اب قلت : ما معنى : منهم كمثل الذي استوقد
نارا : وما مثل الظلمات ومثل الذي استوقد نارا حتى شبه احد الظلم بصاحبه اقلت
ان استعمل المثل استعمال الاسد للقدم للحال او الصلة او القصة ، اذا كان لها شأن
وفيها قرينة : كان قيل : حالهم المعجزة : الذي كحال الذي استوقد نارا ، وكذا ليسيك
قوله : (مثل الجده التي وقد العفون الى : وفيما قصصنا عليك من المعجائب : قصص
الجنة المعجزة ، ثم اخذ في بيان عجائزها : ولله المثل الا اني : ان الوصف الذي
له شأن من العظمة والجلالة : منهم في التوراة : ان صلبهم وشأنهم المتعجب منه ...

(مثل الذين حملوا التوراة) الآية . الغرض تشبيه حال اليهود في جهلها بما معها من التوراة وآياتها الباهرة بحال الحمار في جهله بما يحمل من أسفار الحكمة وتساوى الحالتين عنده من حمل أسفار الحكمة وحمد ما سواها من الاوقار . . . فأما أن يراد تشبيه الافراد بالافراد غير منوط ببعض ومصيره شيئا واحد فلا ، فكذلك لما وصف وقوع المنافقين في ضلالتهم ، وما خطوا فيه من الحيرة والدهشة شبهت حيرتهم وشدة الامر عليهم بما يكابد من طفت ناره بعد ايقادها في ظلمة الليل . وكذلك من أخذته السماء في الليلة المظلمة مع رعد وبرق وخوف من الصواعق (١) . . .) ومن الواضح من النقل السابق أيضا أن الزمخشري يسمي التشبيه التمثيلي باسم (التشبيه المركب) وقد تكررت عنده هذه التسمية في أكثر من موضع .

يعرض للتشبيه في آية يوسف : (انما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض مما يأكل الناس والانعام حتى اذا أخذت الارض زخرفها وهنت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالأمس) فيقول : ((هذا من التشبيه المركب شبهت حال الدنيا في سرعة تغيرها وانقراض نعمها بعد الاقبال بحال نبات الارض في جفافه ، وذهابه حطاما بعد ما التفت وتكاثف وزين الارض بغضيرته ورقيقه (فاختلط به) فاشتبك به حتى خالط بعضه بعضا . (فأخذت الارض زخرفها وازينت) جعلت الارض تأخذ زخرفها على التمثيل بالعروس اذا أخذت الثياب الفاخرة من كل لون (٢))) ويتوقف عند آية الحج : (ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق) فيرى أن التشبيه هنا يحتمل أن يكون تشبيها مركبا (تمثليا) أو مفرقا . ويشرح الوجهين قائلا : ((يجوز في هذا التشبيه أن يكون من المركب والمفرق . فان كان تشبيها مركبا فكأنه قال : من أشرك بالله فقد أهلك نفسه هلاكاً ليس بعده نهاية بأن صور حاله بصورة حال من خر من السماء فاختطفته الطير فتفرق مزعا في حواصلها أو عصفت به الريح حتى هوت به في بغض المطامح البعيدة . وان كان مفرقا فقد شبه الايمان في علوه بالسماء والذي ترك الايمان وأشرك بالله بالساقط .

والأما التي هي من أفعاله بالطير المخطئة . والشيطان الذي يطحن به في
وادي الضلالة بالروح التي تهوى بها صفت به في بعض المباحث الستة (١)
وعنه طويلا عند التشبيه البليغ ، وعرفه التعريف الاصطلاحي المعروف
بأنه مذكرفه طرعا التشبيه فقط . المستعار له والمستعار . أو التشبيه
والضد به . عرض لآية البقرة : (صم بكم عي فهم لا يرجعون) وأشهر
إلى خلاف البلاغين حولها بين كونها استعارة أو تشبيها بلينا ، نسم
رجع أن تكون من باب التشبيه ، فقال : () ان قلت : قد يسمى
ما في الآية استعارة ؟ قلت : مختلف فيه ، والمحققون على تسميته تشبيها
بلينا لا استعارة ، لان المستعار له مذكور وهم المنافقون ، والاستعارة
انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له . . وليس كذلك أن يقول : طوى
ذكرهم في الجملة بحذف المبتدأ فانطلق إلى تسميته استعارة . لانه
في حكم الشطوط به (٢)) وعرف للتشبيه التخيلي ، وضربه آية
الصافات التي وصفت شجرة الزقوم ، وهي قوله تعالى : (طلعها كأنه
برؤس الشياطين) وقال : ان هذا التشبيه تشبيه تخيلي (٣) .

جـ - الاستعارة : توسع الزمخشري في حديثه عن الاستعارة وعرفها

التعريف الاصطلاحي المعروف ، فقد مرينا منذ قليل كيف افرق بينهما
وبين التشبيه البليغ حيث لاحظ أنه يطوى فيها ذكر المستعار له ، وجعل
الكلام خلوا منه ، وجعل آية البقرة : (صم بكم عي) من باب التشبيه
البليغ لان المستعار له مذكور في الكلام . يقول : () والاستعارة انما
تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له ، وجعل الكلام خلوا منه المستعار
لان يراد به المنقول عنه والمنقول اليه ، لولا دلالة الحال أو محسوس
الكلام ، كقول زهير :

لذي أمد شاكى السلاح مقذف له ليد أظفاره لم تقلم
ومن ثم ترى المطلقين السحرة منهم كأنهم يتناسون التشبيه ، وضربون
عن توهمه صفحا . قال أو تمام :

ويعد حتى يظن الجهول بأن له حاجة في السبا

وليعضهم :

لا تحسبوا أن في سر باله رجلا ففيه غيث وليث فسيل مسيل

١ - الكشاف : ١٢٢/٣

٢ - الكشاف : ١٢٢/٣

٣ - الكشاف : ٤٦/٤ وانظر البلاغة تطور وتاريخ :

وليس القائل أن يقول : طوى ذكرهم عن الجملة وحذف الجهد فاعلم
بذلك الى تعينه استعارة لانه في حكم المنطوق به . نظيره قسول
من يخاطب الحاج :

أشد على وفي الحروب نعامه فحظا تنفر من صغير الصافر . . (١)

وقد ألق الزمخشري على تناس التشبيه في الكلام حتى يكون من سبب
الاستعارة ، ولكنه ذكر في الوقت نفسه أنه ينبغي أن يكون هناك ما يدل
على المستعار حين يحذف ، فلا يجوز أن يكون هذا المحذف انشطا .

يتوقف عند آية البقرة : (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض
من الخيط الأسود من الفجر) ويرى أنها من باب التشبيه ، ومجلس
ذلك بقوله : (قوله : من الفجر أخرجه من باب الاستعارة ، كما أن
فولك : (رأيت أسدا) مجاز ، فإذا زدت (فلان) رجعت تشبيها . فان
قلت : فلم زيد (من الفجر) حتى كان تشبيها . وملا اقتصر به على
الاستعارة التي هي أبلغ من التشبيه ، وأدخل في الفصاحة : قلت :
لان من شرط المستعار أن يدل عليه الحاب أو الكلام ، ولو لم يذكر
(من الفجر) لم يعلم أن الخطين مستعاران ، فزيد (من الفجر)
فكان تشبيها بليغا ، وخرج من أن يكون استعارة (٢) ، فلا استعارة عند
الزمخشري . كما هو واضح — أبلغ من التشبيه ، ولكن حذف المستعار —
كما أشرنا — لا يجوز الا عندما يكون في الكلام أو الحال ما يدل عليه .

وعلى الرغم من أن الزمخشري لم يستخدم المصطلحات البلاغية
المعروفة للاستعارة كالتيهية أو الاصلية أو التصريحية أو المكنية ، الا أنه
قد عرض بوجه عام لدلالات هذه المصطلحات ، ما يدل على معرفته بها
وتعبه للفروق التي توجد بينها ، وقد أشار الى أن من الاستعارات ما يجري
في الاسماء أو الافعال أو الصفات . يقول : (جاءت الاستعارة فسمي
الصفات والاسماء والافعال . تقول : رأيت ليوطا ، ولقيت صا عن الخير ،
وجاء الاسلام ، وأما الحق (٣)) وهو يحرف لدلول الاستعارة الكيفية
في آية البقرة : (الذين يتقون عهد الله من بعد ميثاقه وقطعوا
ما أمر الله به ان يوصل) فيقول : (التقى : الفسخ هو ك التركيب .

٢ — الكشف : ١٧٥/١

١ — الكشف : ٥٩/١

٢ — الكشف : ٥٩/١

فان قلت : من اين ساع استعمال النقص في ابطال العهد ؟ قلت : من حيث **تفسيرهم** العهد بالحبل على سبيل الاستعارة ، لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين ومثله قول ابن **التميم** في بيعة الحقة : يا رسول الله ان بيننا وبين القوم حبلا ونحن قاطعوها * * * وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار ، ثم يرمزوا اليه بكلمة شئ من روافده ، فينبهوا بذلك الزمرة على مكانه * ونحو قولك : شجاع يفتخر بأقرانه ، وعالم يعترف منه الناس ، وإذا تزوجت امرأة فاستوثرها . لم تقل هذا الا وقد نهيت على الشجاع والعالم بأنهما أسد وحمر ، وعلى المرأة بأنها فراش ^(١)) وكان واضحا في ذهنه أن الاستعارة المكنية ماحذف فيها المشبه به ، ودل عليه بشئ من لوازمه ، فهو يقول فسى آية الانعام : (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) : () جعل للمفاتيح مفاتيح على طريق الاستعارة ، لان المفاتيح يتوصل بها الى ما في الخزائن المتوقفة منها بالاغلاق والاقفال ^(٢)) ويعرض لمدلول الاستعارة التصريحية في آية النمل : (قالوا : أطيرنا بك ومن معك * قال : طائركم عند الله بل أنتم قوم تفتنون) فيقول : () كان الرجل يخرج مسافرا فيمر بطائر فيزجره ، فان مر به سائحا تيمن ، وان مر به بارحا تشاءم ، فلما نسبوا الخير والشر الى الطائر استعير لما كان سببها من قدر الله وقسمته ، أو من عمل الصيد الذي هو السبب في الرحمة والنعمة * ومنه قالوا : طائر الله لا طائر لك ، أى قدر الله الخائب الذي ينسب اليه الخير والشر لا طائر لك الذي تشاءم به وتتمن ^(٣)) ويقف عند الاستعارة التبعية التي وقعت في فعل ، فيشير الى آية البقرة : (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) وشرحها قائلا : () ومعنى **اشتروا** الضلالة بالهدى : اختيارها عليه واستبدالها به على سبيل الاستعارة ، لان الاشتراء فيه اعطاء بدل وأخذ آخر ^(٤)) ولكن الزمخشري يمد اطناب الاستعارة التبعية ، فهي لا تقع في الفعل والصفة فقط ، ولكنها تمتد عدة الى الحرف . يقول في آية فاطر : (لتبتغوا فضلا من ربكم ولعلكم تشكرون) : () حرف الرجاء مستعمل لمعنى الارادة ، ألا ترى كيف

٢ — الكشف : ٢٤ / ٢

٤ — الكشف : ٥٢ / ١

١ — الكشف : ٩٠ / ١

٣ — الكشف : ٢٩٢ / ٣

ومعلوم أنه لا قول ثم ، وإنما هو تمثيل وتصوير للمعنى (١)) ويتعرض أيضا
لآية البقرة : (يديح السماوات والأرض وإذا قضي أمرا فإنما يقول له كن
فيكون) فيقول : (وهذا مجاز من الكلام وتمثيل ، ولا قول ثم ، كما لا قول
في قوله : إذ قالت الانساع للبيان الحق . وإنما المعنى أن ما قضاه من
الأمور وأراد كونه فإنما يكون ويدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف (٢))

وقد أضاف الزمخشري في حديثه عن الاستعارة مصطلح الترشيع الذى
هو الاتيان بما يلائم المستعار أو المشبه به ، ورأى أنه يفيد تناسى التشبيه
يقول فى آية البقرة التى مر ذكرها : (استعروا الضلالة بالهدى فما ربحت
تجارتهن) : (ان قلت : هب أن جزاء الضلالة وقع مجازا فى مفسنى
الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة كأن ثم مبايعة على الحقيقة ؟ قلت :
هذا من الصنعة البديعية التى تبلغ بالمجاز الذروة العليا ، وهو أن تساق
كلمة مساف المجاز ، ثم تقفى بأشكال لها وأخوات اذا تلاحقن لم تركلاما
أحسن منه ديباجة وأكثر ما ورونا . وهو المجاز المرشح . وذلك قول العرب
فى البليد : كأن أذنى قلبه خطلا ، وإن جعلوه كالحمار ثم رشحوا ذلك
روما لتحقيق البلاده فادعوا لقلبه أذنين ، وادعوا لهما الخطر ليبتلوا البلاده
تمثيلا يلحقها ببلادهم الحمار مشاهدة ومعينة . ونحوه :

ولما رأيت التسرغرابين دأبسه وعشش فى وكريه جاشرله صدرى
كما شبه الشيب بالسر ، والشعر الفاحم بالخراب أتبعه ذكر التشبيش
والوكر . ونحوه قول بعض فتاكهم = فى امة

فما أم الردين وإن أذكى بمالمة باخلاق الكرام
إذا الشيطان قصع فى قفاها تنفضاه بالحبيل التوام

أى إذا دخل الشيطان فى قفاها استخرجناه من نافقائه بالحبيل
المثنى المحكم . يريد : إذا حردت وأساءت الخلق اجتهدنا فى ازالة
عصبيها واماطة ما يعضو من خلقها . استعار التصحيح أولا ، ثم ضم اليه التفتق
ثم الحبيل التوام . فكذلك لما ذكر سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله ويواخيه
وما يكمل ويتم بانضمامه اليه . تمثيلا لخسارهم وتصويرا لحقيقته (٣)) .
وعلى نحو ما لاحظ الترشيح الذى يلائم المشبه به لاحظ التجهيد أيضا
الذى يلائم المشبه أو المستعار له . وأشار الى ذلك عند تعرضه لآية

النحل : (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف فقال : ((يقولون : ذاق فلان البؤس ، وأذاقه العذاب . شبه ما يدرك من أثر الضرر والالام بما يدرك من طعم المر البشع . وأما اللباس فقد شبه به لاشتماله على اللبس وما غشى الانسان والتبس به من بعض الحوادث ، وأما الاذواقه على لباس الجوع والخوف لانه لما وقع بهاره عما يخشى منها ويلبس فكأنه قيل : فأذاقهم ما غشيتهم من الجوع والخوف ، ولهم في نحو ذلك طريقان لابد من الاحاطة بهما . أحدهما : ان ينظروا فيه الى المستعار له كما نظر اليه هنا . ونحوه قول كثير :

غمر الرداء اذا تبسم ضاحكا غلقت لفحكته رقاب المال
استعار الرداء للمعروف لانه يصون عرض صاحبه صون الرداء لما يلقي عليه
ووصفه بالخمر الذي هو وصف المعروف والنوال ، لصفة الرداء نظرا الى المستعار له . والثاني أن ينظروا فيه الى المستعار . . . ولونظر اليه فيما نحن فيه لقليل : فكساهم لباس الجوع والخوف . ولقال كثير : ضافى الرداء اذا تبسم ضاحكا (١) .

د — الكناية : وقد عرفها بقوله : ((الكناية أن تذكر الشئ بغير لفظة الموضوع له . كقولك : طويل النجاد والخصائل لطول القامة . وكثير الرماد للضياف (٢))) وحاول أن يفرق بينها وبين نوع آخر من الكلام يلتبس بها وهو التعريض ، فقال في أعقاب العبارة السابقة : ((والتعريض أن تذكر شيئا قد دل به على شئ لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه : جئتكم لأسلم عليكم ، ولأنظر الى وجهك الكريم وكأنه إمالة الكلام الى عرض على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه ما يريد .) ومن الواضح أن الزمخشري بهذا التعريف لكناية لا يفرق بينها وبين المجاز . وفي شروح التلخيص أن تعريف الزمخشري لكناية على هذا الشكل تصريح منه بأنها نوع من المجاز (٢) . ولعله يشير بذلك الى أنها تدل على لازم معناها الاصلى فلا على أنه يسميها صراحة باسم المجاز كما في آية النساء : (واتخذ الله ابراهيم خلیلا) حيث يقول : (مجاز عن اصطفاؤه واختصاصه بكرامة

١ — الكشف : ١٠٠ / ٤ وانظر البلاغة في التلويح : ٢٦٥
٢ — الكشف : ٢١٥ / ١ ٣ — الكشف : شروح التلخيص : ٢٤٢ / ٤

تشبه كرامة الخليل عند خليله (١)) ويعرض لآية المائدة : (وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان) فيقول :
(غل اليد ومسطها مجاز عن البخل (٢)) .

وقد يسمى الرمز شري الكناية مثلا . كما في آية القلم : (يوم يكشف عن ساق) حيث يقول : (الكشف عن الساق مثل في شدة الامر وسعوية الخطب ، وأسسه في الروح والهزيمة وتشهير المخدرات عن سوقهن في الهرب فمعنى : يوم يكشف عن ساق ، في معنى يوم يشتد الامر ويتفاقم ولا يكشف ثم ولا ساق ، كما تقول للاقطاع الشحيح : يده مغلولة ، ولا غل ولا يد وانما مثل في البخل (٣)) .

وقد عرف الرمز شري الكناية عن الصفة ، والكناية عن الموصوف ، ولكنه لم يسمها بهذه التسمية ولم يذرع في ذلك مصطلحات . وانما أشار الى مدلول كل منهما فمن الكناية عن الصفة آية الاعراف : (ولما سقط فسي أيديهم) ويقول في شرحها : (ولما اشتد ندمهم وحسرتهم على عبادة العجل لان من شأن من اشتد ندمه وحسرتهم أن يحضر يده غما فتصمير يده مسقوطا فيها ، لان فاه قد وقع فيها . وسقط مسند الى (فغما أيديهم) وهو من باب الكناية (٤)) ومن الكناية عن الصفة أيضا آية الكهف : (وأحيى بثمره فأصبح يقلب كفيه) عند الندم والتحسر لان الندم يقلب كفيه ظهرا لبطن . كما كفى عن ذلك بعض الكف والمقووط باليد (٥) ومن الكناية عن الموصوف آية القمر : (وحملناه على ذات ألواح ودسر) يقول : (أراد السفينة ، وهي من الصفات التي تقوم مقام الموصفات فتنبئ منابها وتؤدي مواعدها ونحوه :

مفرشى صهوة الحصان والك ن قميص مسرودة من حديد أراد : ولكن قميص درع . . . وهذا من فصيح الكلام وندبه (٦)) .

والرمز شري — كما يقول شوقي ضيف — يخالف عهد القاهر في عد كناية — النسبة من باب المجاز الحكمي أو العقلي ، اذ ردها الى بابها . يقول تعليقا على آية الزمر : (ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله) (فالجنب : الجانب . يقال : أنا في جنبى فلان وجانبه وناحيته ، وفلان

٢ — الكشف : ١/١٠٥

١ — الكشف : ١/٤٤٢

٤ — الكشف : ٢/١٢٦

٣ — الكشف : ٤/

٦ — الكشف : ٤/٤٣٥

٥ — الكشف : ٢/٥٦٥

لين الجنب والجنب • ثم قالوا : فرط فيه وفي الجانب •

• يهون في حقه • قال سائب البربري •

أما تتقين الله في جنب وامن له كبد حرق عليه تطلع

وهذا من باب الكناية لانك اذا اثبت الأثر في مكان الربى وحيزة • فقد اثبت فيه
الا ترى الي قوله :

ان الساحة والمروة التدي في قبة ضربت علي ابن الحشج

ومنه قول التامس : لمكانك فحلت كذا ، يهون لاجلك •

وقد ذكر السيوطي ان الزمخشري قد استعطف نوحا غريبا من الكناية • وهو ان تعمد
الى سبلة معانها على خلاف الشاعر ، فتأخذ الخلاصة من غير اعتبار بقدراتها
بالحقيقة والمجازا فتعبر بها عن المقصود كما تقول في نجو :

(الرحمن على العرش استوى) أنه كناية عن الملك ، فان الاستواء على السرير لا يكون
الامر الملك • فجعل كناية عنه وكذا قوله : (والسما جميعا قبضته يوم القيامة
والسما مطويات بيمينه) كناية عن علمه وجلاله ، من غير ذهاب بالقبح واليهيكن
الى جهتين : حقيقة ومجاز • (١) ومن الملاحظ ان الزمخشري في مثل هذا التسرع
قد جعل الكناية عن الملك • والكناية من علمه الله وقدرته الباهرة تفهمان من مجموع
الكلام دون ملاحظة الحقيقة والمجاز في المفردات •

وهكذا عالج الزمخشري مسائل البيان ، وطبقها على أي الذكر الحكيم لاظهار
اعبازه • وكان اسرار النظم فيه ، فقد كان هذا العلم اضافة الى علم المعاني - كما
وأينا - وسيلة الى ايضاح هذه الاسرار والكشف عنها • وقد ظهر في معالجة
مسائله - كما أظهر في معالجة مسائل علم المعاني - براعة فائقة جعلت حتى اعداء
المخالفين في المعتقد يعترفون له بذلك •

قال الامام احمد بن النير السكندري الذي رأيناه يفتح الزمخشري في آرائه لا عزاليه
وهو عليه مبينا براعة صاحب الكشف في ذلك • (٢) فليت الزمخشري لم يتحدث في
تفسير القرآن الا من حيث علم البيان ، فانه فيه افرس الفرمان ، لا يطارى في
ميدانه ، ولا يطارى في بيانه •

٣ - علم البدع :

أما علم البدع فعلم الرغم من أن الزمخشري قد تعرض لكثير من مسائله وقضاياها
الا انه لم يطل النظر فيها • ولم يعطيها من العناية والاهمية ما اعطى لمساائل علم
المعاني والبيان الذين توقفا عليها •

١ - البلاغة مظهر وتاريخ : ٢٥٨ - ٧ - نقل عن البلاغة

٢ - مظهر وتاريخ

٣ - الكشاف : ١٢٦ / ٢

١ - الكشاف : ١٢٦ / ٢

٢ - الكشاف : ١٢٦ / ٢

٣ - الكشاف : ١٢٦ / ٢

وقد نقل السيد الجرجاني عن الزمخشري انه لم يكن يعد البديع علما مستقبلا بل كان يراه ذبلا لعلقى المعانى والبيانات (٧) وقد ربط ان يبنى ما يربط ما ليس فيه عالم بجوار الكلام يحفظ معنى صحة المعنى وسدادها ولقد جاءنا هنا زائدا على الصحة محسن ودرع لفظا ومعنى . الاترى انه لو وضع مكان بنبا : بخبر لما كان المعنى صحيحا . وهو كما جاء اصح لما في النبا من الزيادة التى يلائقها وصف الحال (١١) ولكن الزمخشري من ذلك يلم باللون البديع التى وردت في القرآن دون ان يلائل التوقيف عندها ومن هذه الالوان البديعية التى عرض لها :

أ - الالفاظ : وقد اشار اليه في ايه البقرة : (الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون) فقال : (لانه ذكر الفه وهو جهل بمكان ذكر العلم معه احسن باقائه) (٢) واما الىه في ايه هود : (مثل الفرقين كالأعمى والأصم والبصير والسميع هل يستويان) فقد ((شبه)) الفرقين بالكافرين بالأعمى والأصم ، وفرق المؤمنين بالبصير والسميع ، وهو من اللف والالفاظ (٣)

ب - المشاكله : عرض لها في اكثر من موضع . كما في ايه المائدة : (تعلم ما في نفسى ولا اعلم ما في نفسك) حيث استخدمها لخدمته الاعتزاز كما مر معنا . فقال في شرحها : ((والمعنى : تعلم معلومى ولا اعلم معلومك ، ولكنه سئل بالكلام طريق المشاكه ، وهو من فصيح الكلام وبينه فقيل : في نفسك لا لقوله : في نفسى)) (٤) وتوسيع في الحديث عنها : (ان الله لا يستحي ان يارب مثلا ما يحوز به فما فوقها) وقال : (اى لا يترك ضرب المثل بالبعوض ترك من يستحي ان يتمثل بها لحقارتها) ويجوز ان تقع هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا : اما يستحي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت ؟ فجاءت على سبيل المقابلة والالفاظ الجواب على السؤال ، وهو من كلام بديع ، وطراز عجيب . منه قول ابى تلم :

من مبلغ افنا يحرب كلها انى بنيت الجار قبل المنزل

وشهد رجل عند شرح فقال : انك بسيد الشهادة فقال ارجل انها لم تجعد منى ، فقال : الله بلادك . وقيل شهادة . فالذى سوغ بنا الجار وتجميد الشهادة هو مراعاة المشاكل ، ولولا بنا الدار لم يصح بنا الجار ، وسبوبة الشهادة لا تمنع وتجميدها (٥) ج - الالتفات : واما الى الالتفات كثيرا ، وبين حسنه وقاعدته في الكلام ، وذكر الاشكال التى

١ - الكاشف : ٢٨٤/٣	٣ - الكاشف : ٣٠٣/٣	٦ - الكاشف : ٨٥/١
٢ - الكاشف : ٤٩/١	٤ - الكاشف : ٥٤١/١	٧ - الكاشف : ١٢/١

يرد عليها • ولكنه عدّه من باب البيان • بقول في آية الفاتحة • (اياك نعبد
واياك نستعين) : ((لم عدل عن لفظ الخيبة الى لفظ الخطاب ؟ قلت : هذا
يمسّ الالتفات في علم البيان)) ثم معنى يشرحه ويبين احواله فقال : ((قد يكون
من الخيبة الى الخطاب • ومن الخطاب الى الخيبة • ومن الخيبة الى التكلم
كقوله تعالى : (حنا اذا كتم في الظلم وجرين بهم) وقوله تعالى : (والله
الذي ارسل الرياح فتنير سحابا فسقاه) وقد التفت امرؤ القيس ثلاثة التفات في
ثلاثة ابيات :

نظاوي لييك بالامد	وام اعلى ولم ترقد
ومات وامت لهم ليلة	كليلة ذي الحائر الامد
وذلك من نبا جلالتي	وخبرته عن ابي الاسود

وذلك على عادة افتنانهم في الكلام وتصرفهم فيه • ولانا الكلام اذا نقل من اسلوب الى
اسلوب كان ذلك احسن نظرية لنشاط السامع ، وايضا للاصفا الى من اجرائسه
على اسلوب واحد • وقد تخصر مواقفه بنقائده ، وما اخص به هذا الموضوع : انسه
لما ذكر الحقيق بالحد ، واجرب عليه تلك الصفات السطام تعلق العلم بمعلوم عليهم
الشان حقيق بالتنا • وغاية الخضوع والاستعانة في المهمات فخطوب ذلك المعلوم
التميز بطك الصفات • فقول : اياك يا من هذه صفاتك تخص بالعبادة المستعانة
لا تعبد غيرك ولا تستعينه ليكون الخطاب ادل على ان العبادة له لذلك التميز الذي
لا تحق الا به)) (١) وقد اعترس اين الاثير على حديث الزمخشري عن الالتفات
فقال : ((الزمخشري ان الرجوع من الخطاب انما يستعمل للتفنيد في الكلام ،
والانتقال من اسلوب الى اسلوب نظرية لنشاط السامع وايضا للاصفا اليه •

وليس الامر كما ذكره لان الانتقال في الكلام من اسلوب الى اسلوب اذا لم يكون نظرية
لنشاط السامع وايضا للاصفا اليه فان ذلك دليل على ان السامع يمل من اسلوب
واحد وينتقل الى غيره ليجد نشاطا للاستماع ••••• والذي عدى في ذلك ان الانتقال
من الخطاب الى الخيبة او من الخيبة الى الخطاب لا يكون الا لفائدة اقتضتة •••••
غير انها لا تحدد بحد ولا تنهت بشايط ، لكن يشار الى مواضع منها ليقا من عليها غيرها)) (١)

هم افتراض لا مكان له ، لان الزمخشري — كما هو واضح من عبارته السابقة — لم يخصص فائدة الالتفات بانها للانتقال من اسلم الى آخر نظرية لنشاط السامع فقط ، بل ذكر انهما تختص كذلك بفائدة أخرى . وقد ذكر هذه الفائدة في آية الحمد التي نرضا لها كما تحدث عن هذه الفائدة عند كثير من الالتفاتات التي تعقف عندها . تقبل مثلا في آية آل عمران : (والله ميراث السموات والارض الله بما تعملون خير) : (بقى) : بما تعملون ، بالتاء بالياء فالتاء على طريقة الالتفات ، هو ابلغ في الوعيد بالياء على الظاهر (١) فهو يلاحظ هنا ان الالتفات قد استعمل ليكون اول عيسى الوعيد د — الملف بالنشر : تعقف طملا عند هذا الاسلوب البديهي ، من ذلك آية الروم : (ومن آياته مناكم بالليل والنهار وابتغاءكم من فضله) يقول : (هذا من الملف ، وترتيبه : ومن آياته مناكم وابتغاءكم من فضله بالليل والنهار الا انه فصل بين القريتين الاولين بالقرنيين الآخرين لانهما زمانان والزمان والواقع فيه شئ واحد) (٢) وتحدث عنه في آية البقرة : (وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانتهم) فقال : (المعنى وقالت اليهود : لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقالت النصارى : لن يدخل الجنة الا من كان نصارى ، ملف بين القولين ثقة ، السامع يريد الى كل فريق قوله ، واما من الالباس لما علم من التعادى بين الفريقين وتضليل كل واحد منهما لمساخيه (٣))

د — مراعاة التنظير : او التناسب والتوفيق . عرض لمدلوله ولكن لم يطلق عليه هذه التسمية . يقول في آية الفاتحة : (اياك نعبد واياك نستعين) : (ان قلت : لم قرنت الاستعانة بالعبار ؟ قلت : ليجمع بين ما يتقرب به العباد الى ربهم ، وبين ما يطلبونه ويحتاجون اليه من جهته) (٤)

وهو قول في آية البقرة : (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار المستى وقودها الناس والحجارة) : (ان قلت : لم قرن الناس بالحجارة ، وجعلت الحجارة معهم وقودا ؟ قلت لانهم قرنوا بها افسهم في الدنيا حيث نحتوها اصناما او جعلوها للامداد ، او هدوها من دونه .

٣ — الكشف : ١ / ١٣٢

٤ — الكشف : ١ / ١٢

١ — الكشف : ١ / ٣٤٣

٢ — الكشف : ٣ / ٣٧٣

قال الله تعالى : (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) وهذه الآية مفسره لما نحن فيه . . . ولما اعتقد الكفار في حيلتهم المعبوده من دون الله انها الشفعاء والاشهداء الذين يشفعون لهم ويستدفعون المضار عن انفسهم بمكانتهم جعلها الله عقابهم فقرنهم بها (١)

وتحدث عن آية النساء : (ولا تأخذوا حذرهم واسلحتهم) فقال (جعل الحذر وهو التحرز والتيقظ آله يستعملها النازي) فلذلك جمع بينه وبين الأسلحة في الأخذ وجعل مأخوذين . ونحوه قوله تعالى : (والذين هم لربهم الصادقون والايمن) جعل الايمان مستقرا لهم ، ومتنوا لتمكنهم فيه ، فلذلك جمع بينه وبين الصادقين في النبوة (٢)

والتجريد : عرض له في آية الفرقان : (الرحمن فأسال به خبيراً) فلاحظ انه دفع بحرف الباء ، وشرحه على النحو التالي : (يريد : فسل عنه رجلاً عارفاً يخبرك برحمته ، او فسل رجلاً خبيراً به برحمته ، او فسل يسوء له خبيراً . كقولك : رأيت به اسداً ، أى برؤيته . والمعنى : ان سألته وجدته خبيراً) (٣) ورض للتجريد معنى ، في آية فصلت : (ذلك جزاء أعداء الله النار لهم فيها دار الخلد) وشرحها فائلاً : (معنى الآية ان النار في نفسها دار الخلد . كقوله تعالى : (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) والمعنى : ان رسول الله (ص) اسوة حسنة . يتقوله : لك ففى هذا الدار دار السرور وانت حسنة الدار بعينها) (٤) فمن الواضح ان هذه الاحرف قد افاد بغيرها معنى لم يكن مذكوراً صراحة في الكلام . وقد نقل السيوطي حديث الزمخشري عن ابن جرير في آية الرحمن : (فكانت وردة كالدهان) فقال : (قال الزمخشري : وقراً عبيد بن عمير : (فكانت وردة كالدهان) — بالرفع بمعنى حصلت منها وردة . قال وهو من التجريد) (٥)

ج — التقسيم او التحصيل : كما في آية الفقرة : (لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فيخفر لمن يشاء ويهذب من يشاء) حيث يقول : (قرأ الاصح : (يخفر) بخير فاء مجزوماً

١ — الكشاف : ٤ /

٢ — انظر معترك الاقران : ٣٩٧ / ١

١ — الكشاف : ٢٨ / ١

٢ — الكشاف : ٤٣٥ / ١

٣ — الكشاف : ٢٢٨ / ٣

في المكان وهو المعنى القريب المورى به الذى هو غير مقصود لتنزيهه تعالى
 عنه والثاني : الاستيلاء والملك . وهذا المعنى البعيد المقصود الذى يرى به
 بالقريب المذكور ^(١) ومن الواضح من هذا النقل ان الزمخشري يجعل التورية
 من باب البيان ثم هو يعرفها بعد ذلك حسب التعريف الاصطلاحي المعروف تماما
 ولكن سبق ان مر معنا وقد نقل السيوطي ذلك ايضا — ان الزمخشري جعل الآية
 هنا من باب الكناية التي تفهم من مجموع الكلام دون ملاحظة الحقيقة والمجاز في
 المفردات . ولعل هذا الذى يذكره الآن توجيه ثان للآية .

ل — الفواصل : ويبدو ان الزمخشري كان هو ايضا يوتر هذه التسمية على
 الشجع ، ولكنه رأى انها لا تستعمل في القرآن من اجل تحصيل اللفظ فقط
 بل لزيادة معنى . نقل السيوطي عنه انه قال في كشفه القديم : (لا تحسن
 المحافظة على الفواصل لمجرد ما لا معيقا المعاني على سردها على المنهج
 الذى يقتضيه حسن التنظيم والقوافي ، فاما ان تهمل المعاني او تهتم بتحسين
 اللفظ وحده غير منظور فيه الى فوائده فليس من قبيل البلاغة بلى على ذلك ان
 التقديم في : (وبالاخرة هم يوقنون) ليس لمجرد الفاصله بل لرعاية
 الاختصاص : (وهكذا المزمخشري يحدد لا بأس به من الوان البديع ، ولكنه
 لم يطل الوقوف عندها ولا سهاب في شرحها ، كما فعل في مباحث على المعاني
 والبيان .

وبعد : فذلك هو الكشف في وجهيه : الاعتزالي والبلاغي . وقد احسن —
 الزمخشري في كليهما احسانا شديدا ، واظهر في ذلك براعة منقطة النظر
 كان خير مدافع عن اراء المعتزلة ، ورد شبهه والسطاعن عنها . وكان في ذات
 الوقت خير مدافع عن بلاغة القرآن وروعة نظمها وتأليفه . فقد استطاع ان يكشف
 لنا وجوه الجمال فيه بما اوتي من حس مرهف وذوق فني سليم ، ولم يكن —
 هذان الوجهان — كما ذكرنا — منفصلين ابدا او متباعدين ، بل كانا دائما
 متلازمين . كانت البلاغة وكن اسلحتها في خدمة الاعتزال . وقد اثار كتاب
 الكشف ضجه كبرى ، فكثر عليه الحواشي والشرح والتعليقات . فاما المحترلة
 فقد كان الكتاب مقخرة كبرى لهم ، واما الاعداء فقد هاجموا الكتاب لها فيه

من آراء الجاهلية . يقول السبكي : (والقول عندنا فيه انه لا ينبغي ان يسمح
 بانك رقيه الا لمن صار على منهاج السنه لا فترحه بهات القدومه) (١)
 ولكن واحد منهم لم يفر من قيمة الكتاب البلاغيه ، او ينتفع من براعة
 الزمخشري ودقة حسه في عرض مسائل البلاغه والبيان . يقول الزركشي
 عن الكتاب : (وهذا العلم (علم البيان) اعلم اركان التفسير ، فانه لا بد
 من مراعاة ما يقتضيه الاعجاز من الدقيقه والمراو وتأليف النظم ، وان ما هو اخي
 بين الموارد ، ويحتمد ما سيق له الكلام حتى لا يتنافى ، وغير ذلك واملاء الناس
 بهذا صاحب الكشاف) (٢) وقد كان كتاب الكشاف — كما ذكرنا — الكتاب
 الوحيد الذي ابقى تطبيقا عمليا كاملا لعلوم البلاغه لكشف اسرار الاعجاز
 وبيان دقائق النظم القرآني على كراهيه من آيات القرآن . وقد تنبه الى ذلك
 ابن خلدون فقال في مقرر حديثه عن علم البيان (واكثر تفاسير المتقدمين —
 خلوصه ، حتى انهم جعلوا الله الزمخشري ووضع كتابه في التفسير ، ويتبع
 القرآن باحكام هذا الفن ، بما بيده الباهر من اعجاز ، فانفرد بهذا الفضل
 على جميع التفاسير لولا انه يؤيد عقائد اهل البدع عند اقتباسها من القرآن
 بوجه البلاغه ، ولاجل هذا يتأمله كثير من اهل السنه مع وفور بزمجه
 من البلاغه) (٣) ولو فو برضاة الكشاف — كما يقول ابن خلدون — من البلاغه
 كان دارس الكشاف يحتاج الى وقافه بلاغيه واسعه فقراءته لا تنأتي للفرد
 الحادي الذي لم يدرس فنون القول ومسائل البيان والبلاغه . وقد احسن
 القدماء أنفسهم بذلك ، فكان دافعا للملوك على وضع كتابه (الدواوين) من
 لاسرار البلاغه وعلوم دقائق الاعجاز) لتوزيع هذه المسائل البلاغيه وتقريرها
 الى الافهام . يقول : (ثم ان الباعث على تأليف هذا الكتاب موجبة من
 الاخوان شرعا في قراحة كتاب الكشاف تفسير الشيخ العالم الحق في استنباط
 المقربين محمود بن عمر الزمخشري فانه اسسه على قواعد هذا العلم ، فها توضح
 عند ذلك وجه الاعجاز من التزيين وعرف من ابله وجه التفرقه بين المستقيم
 والجمع من التأويل . . . لاني لم اعلم تفسيرا وميسرا على علمي اللساني والبيان
 سواء فسألني بعضهم ان اعلي فيه كتابا يشتمل على التهذيب والتحقيق في التفسير
 يربح الى اللفظ ، والتحقيق يربح الى المعاني اذا كان لا مندوحة لاحد مما
 عن الثاني)

الهيكل الأساسي
دراسة قيمة لغة ضايا الفقهية الكبرية المعروفة

الفصل الأول : قضية الجهاز الزائد

الفصل الثاني : قضية الجهاز

الفصل الثالث : قضية المظهر والهيكل

الفصل الرابع : قضية الجبرود المعقولة

الفصل الثاني

في إجابة جمل من القرآن

لعله كان راجعاً من على المراسلة التي بين السليمان واليهود المعروفة أن ذنبهم لم يكن
 القرآن كما هو من أبرز الذنوب التي كانت في الدين أصعب منها اعتقادهم • وذلك
 أن المعقولة كما عرفت قد اضطلموا بحجة الله ذاع عن الإسلام بالحق في خصوصية
 ومعارضته بقوله وقولاً بجاهلهم أنه • من أصحاب الملك والمعادنة الأخرى • من الظن
 المظنون لهم في الرأي من أصحاب الفيل الإسلامية • وكانت هذه المسئلة ولهم حجة
 المطعون فيها أن يعرفوا كتاب الله الذي هو في هذه المسئلة معرفة عينية ليهود •
 من جهة الخصوم والآراء من ناحية • ولما لم يكن له من وجه الشوق والرغبة في التمسك
 بحجة صلبة يثبت بها اليهود أن معارضة • أو بالأحرى معرفة من ذلك من ناحية ذاتية • أضف
 إلى ذلك أنه • كما نقل أمين السلي • في كتابه في الزين • دخل غير الصحيح في الإسلام
 احتجاج المسلمين الذين يعرفون أمجاد القرآن واضطربوا إلى بحثه وراثة ذلك • فقامت
 معرفة البلاغة التي فيها كلاماً في حجة الله في كتاب التلخيص كما نقل في صوره •
 ومن هنا اشتغل طائفة الكلام بأبحاث بلانية (١) • وهكذا ذهبت الدوائر المعقولة لتسوي
 يشتغلوا بالأبحاث القرآنية فكانت بينهم من أنشط البحوث الأديبة التي اعتنت ببحثها
 الذين من الباحثين • فبادرت إلى تجميع الكتب التي في المسائل في ذلك طائفة بكتبتها
 وقد هدت لها الحاد والظرفية • كما كتب من الملاحظات التي وضعتها المعقولة في القرآن
 مقدمة من هذه المسائل القرآنية • وفيه نقل من كتابه المشرق سنة (١٢٢١) كتاباً في
 معاني القرآن • ويحوي على (١١٨) كتاباً في التفسير نظام من الحسن الموسوي (٢)
 ويحدث من المستشرقين أحد أي على المعروف بطريق (١٢٠١) الذي أخذ من النظام
 وكان على طائفة من المصنفين كتاباً في القرآن • وأجاب القرآن على
 الطائفة في مثابة القرآن • وتتلوه القرآن • وبارز القرآن ويظهر من المعسر (١١٠)
 (٣) كتابه مثابة القرآن • ويشرح من معناه الأظهر (١١١) كتاب في المعاني
 يصرده الأهل • ولأبي الهادي الملاك (١٢٠٥) في معناه القرآن • ولجعله
 بن حبيب (١٢٢١) موقف في معناه القرآن • ويشرح الرحمن في الأسم (١١٥)
 وهو من طائفة السادة المعروفة بغير عيب • ولما بحث (١٢٥٥) هذه من المؤلفات

منها كتاب في نظم القرآن . وكتاب في آي القرآن . وكتاب خلق القرآن وكتاب السائل في القرآن . ولائي على الجاني (٣٠٣ هـ) كتاب في تفسير القرآن . ومشابه القرآن وكتاب المطلق ولعله في خلق القرآن . ونقل آدم ^(٩) أن الجاني قد ألف تفسير القرآن باللغة الفارسية ، وذكر القاضي عبد الجبار أن أصحابه من المعتزلة كانوا يقرءون : أنهم أخيراً ما اطلعوا على فوجده نحو مائة ألف وخمسين ألف مرة ^(٩) ولائي على محمد بن عبد الواسطي (٣٠٦ هـ) كتاب في اعجاز القرآن في نظره وفائده . وهو كتاب قد اهتم به عبد القاهر الجرجاني ، فشرحه شرحاً جيداً . وشرباً آخراً من نفسه (٣٠٧ هـ) وطهر بن قايده وهو من الطبقة السادسة من المعتزلة كتاب في التفسير . وطوسي . الاسوارى وهو من الطبقة السادسة أيضاً كتاب في التفسير . وقد ذكر القاضي عبد الجبار أنه يقال : انه قرأ ثلاثين سنة ولم يتم تفسيره ، وأنه كان يجلس في مجلسه العرب والموالي فيجعل العرب في ناحية والموالي في ناحية ، ويترك لكل لغة قلم يكن بأحدى اللغتين . ومن الأخرى . ولائي يحقوب بن عبد الله بن اسحاق الشحام من الطبقة السابعة من المعتزلة كتاب في التفسير ، ولائي القاسم البخاري الكمي (٣١٩ هـ) كتاب في التفسير في اثني عشر مجلداً . ولائي القاسم الاسفندياري من الطبقة التاسعة من المعتزلة مؤلفات في التفسير . وطهر بن السلام بن محمد أبي هاشم الجاني (٣٢١ هـ) وهو ابن أبي علي تفسيره في السبوطي : رأيت جزءاً منه . ولائي سلم محمد بن محمد الازدي جاني (٣٢٢ هـ) كتاب جامع التلويح لمحمد الطوسي طبع في المطبعة في أرومية عشر مجلدات ولائي بكر أحمد بن علي بن منجهر المعروف بابن الاخشي (٣٢٦ هـ) كتاب في اخصار كتاب التفسير لابي جعفر الطبري ، وكتاب نظم القرآن . ولائي الخليل القاضي كتاب مشابه القرآن . ولائي بكر الشاشي المعروف بالذفال (٣٦٥ هـ) تفسيره في الاثر ولائي بكر الحنفي (٣٨٠ هـ) وكان معتزلاً مشهوراً كتاب في التفسير له . وللمصاحب بن عباد (٣٨٥ هـ) كتاب في احكام القرآن نصرفه الاثرال وجه فيه . ولائي الحسن الرضائي (٣٨٦ هـ) عدة مؤلفات فيها تفسيره الكبير المعروف باسم الجامع في علم القرآن . وكتاب في اعجاز القرآن ، وكتاب الالفاظ في القرآن . وطهر بن الله بن محمد بن جعفر الاسدي من المعتزلة (٣٨٧ هـ) كتاب في التفسير لم يبق . وذكر في (بسم الله الرحمن الرحيم) مائة وعشرون وجهاً . ولائي أحمد بن أبي علان (٤١٥ هـ) من الطبقة السادسة

١- الحضارة العربية : ٢٧٢/١

٢- طبقات المعتزلة : ٢٧١

٣- انظر اعجاز القرآن للوافعي : ١٧١

عشرة من المعتزلة غدير للقرآن وللقاضي أبي الحسن عبد الجبار (١٠١٥هـ) مصنفات كثيرة في الدراسات القرآنية منها كتاب النفي في إبطال التفسير الجوهري والعدل وهو في أجزاء كثيرة خصص منها الجزء السادس عشر لإعجاز القرآن وكتاب في التفسير عن المطالع ، وكتاب مشابه القرآن ، وكتاب شرح القرآن الخمسة ، وأحمد بن محمد الله الأسكافي (١٠٢٠هـ) كتاب اسمه سورة القدر وفرة الأطوار وجمعه في كتابين ، الآتي القرآني ، وللشريف المرتضى (١٠٢٦هـ) كتاب الألفاظ المصروف باسم غير المؤلفين وهو القلاء ، وله أيضا رسالة في المحكم والمتشابه وكتاب الموضح من إعجاز القرآن ذكر الطوسي والنطاس وسماه كتاب التفسير ، ولأبي مسلم محمد بن علي الإصبهاني المعتزلي (١٠٥٩هـ) تفسير في القرآن ، ولأبي يوسف محمد بن (١٠٨٢هـ) شرح للتفسير التفسير الكبير الذي لم ير في التفسير أكبر منه ولا أجود للقرآن وهو في ثلاث مجلدات منها نسخة مجلدات في الذائفة ، ثم حذف الزمخشري (١٠٩٨هـ) كتاب الكشاف بذاخرها ، عدا من مصنفات أسلافه ^(١) ولعله أوضح من هذا الاستعارة للمؤلفات التي وضعها المعتزلة في الدراسات القرآنية حتى عبر الزمخشري شدة تأثيرهم بهذا اللون من النشاط وفرة المؤلفات التي وضعوها في ذلك ، ولو لم يكن هذا المؤلفات جميعها لكما ولا شدة إلمام ثروة عمية بثورات تبيين ولا كتلت في أذهانها الصورة من نشاط المعتزلة وجبهتهم في هذا المجال وكما رأينا من خلال الدراسة السابقة أن الغالبية الساحقة من هذه المؤلفات التي عدها قد ضاعت مع الزمن ، وما تبقى لدينا منها لا يكاد يذكر إلا في بعض نشاط المعتزلة وجبهتهم في هذا اللون من البحث ، والحق أن التأني لم يحفظ لنا من آثار المعتزلة إلا القليل النادر الذي لا يكاد يذكر إلا في بعض المؤلفات التي وضعوها في الحقيقة ، ليس في مجالات الدراسات القرآنية فحسب ولكن في جميع المجالات كذلك ، وقد يكسب من أسباب هذا ، كان بينهم وبين مخالفيهم من أهل السنة وإمام السلف من خصوصية شديدة جعلتهم يحاولون الدفاع على كل أثر للمعتزلة بعد انقضاء دولتهم ، والسبب في ذلك أنهم ، يقل نبيح في مقدمة كتاب الانشراح وهو من حركة المعتزلة ولا يخفى على القاص أن هذا الصنف من الكتب العربية قلما انتهى إلى هذا العصر ، وذلك لما نرى بطاير من الاحواق والدهير ، وصب على رؤوس أصحابه من التضييق والتكثير ، والتلويح بالماضي ، قد بلغنا عن إحدى طرق ثلاث : منه ، ما جعله طلبة الزيدية في اليمن اعتقاداً ، وبذلك فهم

أرجعنا في كتابة هذا التمهيد إلى كتاب طبعه الزمخشري في تفسير القرآن وما أعجزه لمصطفى الصاوي الجوهري ، ٧٣ - ٧٥

الذي هو اقرب ما يكون الى مذاهب الاعترال ، وله ما لا يخفى عليه في الانتفاع
بما به من علوم شتى ما لا علاقة له بعلم التوحيد ، وله ما انطلق عن أيدي مشايخه
خفية أو صرفة (١)

وعلى العموم فقد رأينا من خلال الموقوفات المظلمة التي تحت لونها من أنسب
المعترلة في مجال الدوامات القرائية ان ما حدثهم في هذا الموضوع كانت قد
دأبت في نطاق المسائل التالية :

١- المحكم والمشابه في القرآن : وهذه المسألة من أوائل المسائل التي انصرفت
اليها طلبة المعترلة ، وانصرفت فيها جميعهم . وقد رأينا من خلال ذلك الاستعراض
السابق لموقوفات المعترلة كثر الكتب والمصنفات التي وضعت في المشابهة . وعلى
من الطبيعي ان تحظى هذه القضية منهم بذلك الاهتمام الكثر لانها علم فيهم
والأصل الذي تقوم عليه عقائدهم فاذا احسوا انه ذاع عن هذا الأصل ، واستطاعوا
عرضه في صورة واضحة فكم كانت قد تم خيلهم في التمسك . وقد رأينا في بعض
المهم والمفاهيم . ويتفق المعترلة مع اهل السنة في ان الآيات المحكم من القرآن هي التي
لا تحفل الا معنى واحدا وان الآيات المتشابهة هي التي تحتل معاني كثيرة
لهذا يجب في هذه الى تلك معنى فسرهما او فسرهما ٢- ما : وقد بينى المحكم
اهل السنة : انفق مع عقائدهم ما به فيهم والمضامير بما توافر معه واشطر
الى خلافه . بينما هو على العكس المعترلة : فالمحكم هو ما به اصلهم
وهو اراهم . والمشابهة : خالف ذلك ، وحن عليه . ويخفى لنا ان فهم الجوهري
في كتاب اعلام المومنين : ان كثيرا من الآيات التي هي محكمة في نثر بعض النسخ
متشابهة في وأي المخطئين لهم في الرأي . يتلى مثلا : في البقرة الصور المحكمة
في اثبات كون العبد قادرا مخطئا غائلا بشبهة متشابهة قوله : (وما توارون الا ان
يشاء الله) و (ما تذكرون الا ان يشاء الله) وقوله : (ومن يشأ الله يبدل دينه)
يجعله على صراط مستقيم) وأمثال ذلك . ثم استخرجوا تلك الصور من الاحتمالات
التي يقطع السامع ان المتكلم لم يرد ما ما صرحوا به متشابهة . وقد الخواص والمحكم
النسخ الصريحة المحكمة غاية الاحكام في ثبوت الشك في العمارة وخروجهم من التمسك
بالمشابهة من قوله : (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) وقوله : (وما لنا انك من غير النار
فقد اخبرك)

وقوله : ومن يصدق الله ورسوله ويصدق حدوده ، به خطه تارة ظاهرا وبه خطه
 حيا . على ذلك فذهب كان من الطبيعي ان تكون الايات المشابهة التي دار الجدل
 والتفاخر حولها بين المعتزلة وغيرهم تنافي تلك القضايا الدينية التي دار الخلاف
 حولها ، والتي سبق ان ألمنا بها في التمهيد لهذا البحث ، وهي مسائل التوحيد
 وما يترتب عليها من مسألة صفات الله ووجوده ، وحلوله في المكان ، والعمل وما به من
 من الحديث عن الجبر والاختيار ، وظنوا انهم في الحق والعدل والصلح والامتناع
 مسألة البر والنجس ، وما يتعلق بها من الظواهر النارية والشفاعة ، ومسألة
 من العزلة وما يترتب عليها من الحديث عن تركها والنجس وما به من جواز ، ومسألة
 الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والتكليف بذلك وما به من وجوب ، ان الميزان في
 تنافي الحكم والتكليف عند المعتزلة وغيرهم لان من هذه الامور الخمسة التي
 ركزت عليها طائفة المعتزلة ، وكانت موضع جدل بينهم وبين غيرهم من اصحاب
 الفرق الاسلامية الاخرى .

وطبيعي ان يأخذ المعتزلة - وهم اصحاب دعوة الراي - بالبيان بسلطان العقل -
 المطلق على تفسير الايات المشابهة بالراي الذي : ان التشابه يمكن ان يلزم
 فيلزم الراسخون في العلم ، وهم يحلون قوله تعالى : (وما يعلم تأويله الا الله
 والراسخون في العلم يقولون آفا به كي من عند ربنا) يذكر الا انهم لا يستطيعون
 على ان (التاويل) للمعنى بوجطة (يقولون آفا به) في موضع الحال ، وليس عليهم
 هذا التشابه ، فصوروا على الله كما يفتي بذلك معتزلة المسلمين كايين عاصروا
 من اصحاب ملة ، فذهب كان ابن عباس يقول : (اني القرآن على اربعة اوجوسم :
 وجه حال وجوام لا يسع احدا جهالك ، وجه يعرفه العرب بوجه تأويله يعلمه
 العالمون بوجه لا يعلم تأويله الا الله ، ومن انشغل بوجه طاعة الله كذب) .




وهي التوفيق من ان السجوطي يرى ان الاكثرين من الصحابة والتابعين ما يذهبون
 ومن يذهب منهم خصوصا اهل السنة يذهبون الى ما كان عليه الناس الذي يرونه رايه حاشا
 فانهم من ان كان يذرا ، (وما يعلم تأويله الا الله) يقول الراسخون في العلم يقولون
 آفا به في التوفيق من ذلك الا ان المعتزلة لم يروا به في الراي ، فذهب
 كان يشاركونهم في تركها وطائفة اهل السنة ، وما هو ان كبراء المعتزلة

فيه مبادئ هي التي فيها ثم جاء من بعده الشريف المرتضى فعمدنا لكثير من هذه الآيات ، وراح يورد في تأويلها ما يكاد يقطع كل حجة للخصم المظالم وذلك ان الشريف المرتضى قد تميز من غيره بأنه لم يكن يكفى وحمل الآية على وجه واحد ، بل هو لم يكتف بدعائها سكتا الا انه واطل الحديث في ذلك ، فانه لا بد من كثرة من شعر العرب وكلامهم ، وفي الخبر من ان المرتضى لم يتعرض لطريقه في التحال لجميع الآيات المتشابهات كما فعل القاضي عبد الجبار فلا لأن كثرة في الأصل لم يكن موزونا لهذه الغاية ، وإنما هو من المراءى في ذلك فيها موزونات مختلفة من جعلها تفسير أي من القرآن فيها التشابه وفيه شبهة في كل واحد ، وفي جامعنا لكثير من الطرائف التي ذكرها رجال المعتزلة الذين قد عده ، فهو يكثر من التقليل لهم وإيراد أراءهم ضيقة الى ذلك ، لا سيما ما كان يورد في قوله تعالى : **وَمَا يَكْفُرُ بِهِمْ** ، ويحل الى التفسير الذي قد استعمله من قبله من التفسيرات فيه ، وراح يستفيد من هذا التراث في تفسيره للقرآن الكريم ، وقد رأينا في كتاب التفسير دأبا جانحين ملازمين : الجانب الاعتزالي ، والجانب الذي هو الجانب الاصولي ، لا سيما ما يتعلق به من الآيات ، المحكم والمتشابهة وقد ضيقت التفسير في هذا من قد عده لا في حجة من آيات القرآن يشتملها ، وانما مثالة الأصل للظهير لا سيما عن ظاهرها ، وصرفها عن وجهها ، وقد وجد التفسير في الآية مثالا لهذا في آية آل عمران : (هو الذي انزل عليك الكتاب في آيات محكمات هو أم الكتاب وآخر متشابهات) نقل : (محكمات : أحكمت عارضا بأن حفظ من الاحتال والاعتقاد . متشابهات : مشبهات محكمات (من أم الكتاب) أي أصل الكتاب ، فصل المتشابهات عليها بمرتد اليها . ومثال ذلك : (لا يركه الأبحار) (الى غيرها ناسخ) (لا يؤمر بالفحشاء) (أمرنا بتقريبها) قد عده الآية التي تدعى بآية الله تعالى الآية التي تفي إضافة الفيح اليه من المحكم بورد الورد التي تحت هذه البوابة ما وجد ظاهرها في نسب فيح اليه وقد عدها تشابه .

وإذا كان المعتزلة يؤمنون بوجود التشابه في القرآن موطأون ما وسعهم الجهد ان يوفقوا بين المحكم بحيث لا يرد عليها تخالف أو طاقة من اختلاف ذاتهم في الوقت نفسه وأما بينون الحكمة من وجود التشابه في القرآن فقد ينكرونها .

هذه الأسلحة في ثلاثة هي : العقل ، اللغة ، المجاز . وإلى الرغم من أنهما
سوف نناقشهما في هذه المسائل السبعة وقتة طويلة بعد قليل ، إلا أننا نشعر
إليها هنا إشارة عابرة حتى لا يفتقد المرء عن طريقة معالجة المعقولة للمعكس
والمتشابه . لأن العقل فهو عندهم الحكم الفهم بين الأمور وحكمه لا يخطئ . ومن
هنا كان مذهبنا على النقل والرواية ، وما قد يدل عليه ظاهر اللفظ وصريح التفسير
وقد تحتل العبارة معنيين أو مدلولين ولعل أحدهما أرجح كذا في مقياس المنطق
لأن هناك رواية متعددة وتشد من أزره ، والمعنى الثاني لا شك له من الرواية
ولا يورده النقل . التواتر ، وفي هذه الحالة لا يحجم المعقولة لهذا عن أن يذهب
عن النقل ملحا وأخذاً بالمعقول الذي يظن إليه فكروهم ويؤولوا به طبعهم
أيهم من متشابه الآتي وهذا العقل الذي أطمأنت إليه عقولهم إنما هو هذا الأصل
الخمس الذي يكون ما همهم الاعتزالي ، وهم دائماً مطمئنون إلى حكم العقل أطمأنت لا
يخالجه الشك ، لأنه الحكم الذي لا يخطئ . ولأنك لابد أن ترضى حكيمه . وأما
اللغة فقد توسعوا في استعمالها توسعاً لا حد له ، حتى لا يفتقد بين أيديهم المعنى
أداة طيبة لينة يشكلونها كما يريدون لقد اتسعت عندهم دالات الألفاظ فامسحوا
بمستطون للفظ الواحد أكثر من معنى ، ويظهرون على وجوه المدلولات اللغوية المختلفة
التي يمكن أن يشير إليها ، ثم يفتقون من هذا المعاني ما يخدم الغرض الاعتزالي
ويصرف المتشابه عما يدل عليه شكله الخارجي ، مستعدين في أثناء ذلك جهشهم
مدلولات اللفظ الأخرى التي لا تخدم غرضهم . يأتون إلى العبارة فيستطون
مدلولها ، ويحملونها أكثر مما تطيق ، فيصنعون الظاهر فيها ، وقد يفتقون مدلول
العبارة ، ويظنون بها فيختصمون العام فيها . ولا يفتقون في أثناء ذلك كله أن يذهبوا
أقربهم التي لا يرضونها . على عادة اللغويين والمفكرين القدماء . ما شك لا حصر له
من كلام العرب وأقوالهم في الشعر والنثر . وأما المجاز فهو السلاح الثالث الذي يذهبون
إليه فيستعمي عليهم اللغة ، ولا تستقيم العبارة أو مدلولات اللفظ . وهذا
يحملون العبارة على المجاز ، ويستطون عليها لولا من الرأفة الكثر المتعددة . وذلك
يفقد الكلام معناه الحقيقي وصفته الظاهرية . فيصح لولا من الخيال والموروث الذي
يراد بها معنى آخر مما يدل عليه الظاهر ، أو يشير إليه الشكل الخارجي .
تلك هي الأسلحة المعقولة في تأويل المتشابه مع الآيات التي فيها هنا . كما قلنا .
الطائفة سريحة لأكمال الموروث . تاركين التوسع إلى ما بعد قليل . ونهني أن نلاحظ
أن هذه الأسلحة الثلاثة كانت في متناول كل معتزلي تقريباً ، ولم تكن تأتي عنده طرفة أو

وَحَاقًا

يعنى ما به على هذا الظاهر ان الله لو اراد ان يعلم الناس في كل
الملك والايان ومحيطهم على ذلك حلا اجابا لفعل ، ولما دخل من حيثك احد
ولكن الله لم يشأ هذا الاغرام ، لانه يريد ان يترك للناس حرية الازادة ، ومحيطهم
القدرة على الاختيار بلا قهر ولا ارغام حتى يكون للشباب والعقاب معاف . لانفسه
يكون هناك جزاء فقط لا كسب ايديهم . وقد رأينا هذا الهدأ ايضا قد كل حسن
القاضي من الجبار والشيف المقيى والرضي . وقد لاحظ الاشهرى ومضجها
من ماء المهادى . التي كان يمددها النملة في قلوب بعض الحشرات ، لا كـ
حلا ان المسترلة كانوا يتألمون ذلك الايات التي تشير الى ان الله قد طبع قلوب
الكلبيين او خلق عليها فهم لا يسمعون على وجهين . قال : " يختلف .
المعزلة في ذلك على عاقلين منهم بعضهم ان الخلق من الله سبحانه والطبع
على قلوب الكفار هو الشهادة والحكم انهم لا يسمعون لغير ذلك بل انهم من
الايان . وقال قائلون : الخلق والطبع هو الموهبة في القلب . كما قال ()
الصيف) الا صدق من غير ان يكن ذلك فاما لهم ما ابرههم . وقال جميل
الله ذلك سنة لهم تعرف الملائكة تلك السنة في القلب اهل ولاية الله سبحانه
من اهل عداوته . وقال اهل الانبياء : ليع الكفر طبع . وقال بعضهم : معنى
ان الله طبع على قلوب الكافرين ان خلق فيهم الكفر . (كما ذكره بعضا ممن
اقوالهم في كمال ما جاء من الايات) حدث عن ان الله اضل الكافرين او اغرامهم
فقال : واخطأوا في ذلك على ثلاثة اقسام . نقل اكثر المعزلة على الاضلال
من الله يحمى ان يكون الله سنة لهم والحكم بانهم ضالون . يحمى . ان يكن
لما ضلوا عن امر الله سبحانه اخبر الله اضلهم . اي انهم ضلوا عن ذلك . يحمى
ان يكن الاضلال هو ترك احوال اللطف والتعدي والتأنيب الاى يترك الله
والعالمين ليكون ترك ذلك اضلالا . . يحمى ان يكون لما وجه هم ضلالا غير ان
اضلهم . كما يقال اجبن فلان  وجه . جيا . وقال بعضهم : لاضلال الله
الكافرين هو اهلاك اياهم وهو عتية عليهم لهم واصل بقل الله يوجل (لسي
ضلال صمير) والصمير : صمير النار . يترك . (كما ضلنا في الاثر . اي
حكمة وهربت اجراوتنا وقال اهل الايمان الاول . قال بعضهم الاضلال  الله
قوة على الكفر وقال بعضهم الاضلال عن الدين هو الترك . . (١)

وهذا كانت صلاة المحكم التشليح احدى السماثل الكبرى التي اهتمت
 المستور بها وهم بحالجون بحث القرآن ويتناولونه بالدراة والمعالجة
 وفيه ذكر كذا - وما رثهم وراحتهم وخصائصهم في المصنوع والموس
 اتم في الشرح والمطالع من القرآن : والقوة الثانية التي اهتم بها المستور
 في رآحتهم للقرآن وما لجنتهم لا يكتفي بالمخططة هي تقنية يد الشبه والمطالع
 عنه . وكان هذا جزءا من مهنتهم في الدفاع عن الاسلام ضد الخصوم منه
 فقد رأينا كثيرا من الملاحدة التشكيك واعدا . الذين يتنبون حول القرآن
 هذا من الشبه والمطالع يفرح المحط من قدره . والنيل من درجته الرئيسية
 السابق في الاعجاز ، فلهذا المستور لهم يتأخرون عن القرآن بما دون هذه
 هذه الشكوك وكان هذا وجهها انهم لا يكتفون من اعجاز القرآن واطهاره
 كسبه في النظم والتركيب . وكانت الشبه والمطالع التي روجها عن القرآن ههنا في
 جانب : جانب يخلق مضورة . وبما يخلق يشكك في شبهه كذا ما يخلق
 مضورة . فقد رآنا من بعض التشكيك ان في القرآن تناقضا او اختلافا
 بين بعض آياته وفكره . وكثيرا يمتنون بمجموعة من الآيات وهم المتناسق
 المتطابق اليها مثل انك تكشف المعجزة في الدعوى . وبما ان لا تناقض
 بينها ولا اختلاف وكيف يجوز ان يقع مثل هذا وقد تدح الله .
 انك قد . ودعوه بعض الملأ . وجه من وجوه الاعجاز . يقول القاضي
 الديار . " وأما كونه معجزا فيزال الاختلاف عنه ، والتاخر على ما يقتضيه
 قوله تعالى : (لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فقد
 قال به بعض مشايخنا المتكلمين . وذكر شيخنا ابو علي ان عهد علي حين
 كان الاشيا عليه يحتاج فيها إلى ما تأليف كتاب فيه ان استشار
 العلماء ان يتفقوا من كلامه الطويل والآية الكثير المتناقة حتى يشترطوا طوله
 المصطفا ذكر شيخنا ابو حاشم ان زوال الاختلاف والتاخر عن القرآن لو كان
 فعل غير الله تعالى لكان المعجزة لم تجر مثل ذلك في كلام المبدأ (١)
 وقد رجعنا الى ابن الرازي لان من اكبر المطالع في القرآن وقد وضع في
 ذلك كتابا سماه " الدامخ " وهم فيه وجود تناقض في القرآن ، فلهذا
 ابو علي الجبائي الذي عليه . وضع كتابا سماه " تفر الدامخ " وفيه منازلة ابن
 الرازي المطالع هذا وكشف فيها مغلطاتها وقد اوردنا فيها سبق عددا من
 الآيات ليرد في أي علي وتوجيهه للآيات التي وهم صاحب الدامخ انها متناقة
 وقد اجاد في رد . حتى قال القاضي عبد الجبار في ذلك " وقد تنص شيخنا
 القاضي القليل في تفر الدامخ وشفى المصدر رحمه الله ما لورد . وقد تهرنا

على الاصل في ذلك (٢) كما وضع القاضي عبد الجبار كتابا خاصا في هذا الموضوع سماه " تنزيه القرآن عن المطاعن " رد فيه التهم التي كان يوجهها أعداء الاسلام الى القرآن . كما تعرض ايضا في كتبه الاخرى لكثير من هذه التشبهات وفندها وبين بطلانها . وكان في مجالس الشريف المرتضى هذه وقفات وفق فيها بسين بعض الآيات . وبين انسجامها وتوافقها وبعدها عن أى اختلاف أو تناقض كما يزعم المتشككون .

وعلى نحو ما بين المعتزلة ما في معاني القرآن ومضمونه - على تشعب هذه المعاني وكثرة الموضوعات التي عالجها - من توافق وانسجام - فذلك ^{راويا} لا يردون الشبه التي وجهت الى اسلوب القرآن وشكله في التعبير وكان هذا ايضا جانبها من الدسديث عن اعجاز القرآن بأسلوب غير مباشر دافع الجاحظ كما رأينا عن بعض تشبيهات القرآن ، ورد التهمة التي وجهت اليها عن خطأ العلاقة بين التشبيه والمشبه به ، في تشبيه شجرة الزقوم مثلا بروؤس الشياطين ففسر القيل في ذلك وبين أن وجه الشبه منزعها هنا من غير ما هو مدرك بالحس واعتادا على شهوة فسي الادراك عن طريق العادة والعرف وتناول الناس له ، ودافع كذلك عن تشبيه الذين أعطوا الايات فلم يستفيدوا منها ولم يعطوا بها بالكلية ان تحمل عليه يلهث ، وان تركه يلهث ، ومضى بفصل القيل في اعادة هذا التشبيه ، وبين قايته وسر جمالها كما دافع الجاحظ على نحو ما رأينا - عن بعض مجازات القرآن وبين الوجه فيها ومن الدواهر الفنية التي اتسم بها اسلوب القرآن والتي رأى فيها الأعداء - والمتشككون مجالا للظعن ظاهرة التكرار والتطويل في بعض الأحيان فالقرآن قد يكرر القصة في اكثر من موضع ، وقد يطيل الكلام وفصل فيه في بعض الأحيان وقد تصدى المعتزلة للرد على ذلك فبين ابو على الجبائي في مقدمة تفسيره للقرآن ما في التكرار من تكرار القصة الواحدة في مواطن متفرقة من الميزة والقاعدة ، فالقرآن يورد القصة الواحدة بأساليب متعددة مختلفة وبالفاظ متباينة لتظهر ميزته فسي الفصاحة ومزيتها في القصة الواحدة اذا اعيدت ابلغ فيها في القصص المتخاطبة وما التطويل فقد تحدث عنه ابو هاشم الجبائي فبين ان القرآن يلجأ اليه احيانا والى الايجاز احيانا اخرى وذلك حسب المقامات والظروف ومراعاة مقتضى الحال وقد توقف القاضي عبد الجبار في كتابه (تنزيه القرآن عن المطاعن) عند بعض النماذج التي وقع فيها تكرار فبين الفائدة فيه مما يقتضيها سياق الكلام كأن يؤكد المعنى ، او يخطف الشرح بين العبارتين ←

المشركين فلو يكون فيه اضافة لمعنى جديد لم يكن في العبارة الاولى وغير ذلك
 من الاغراض . ووقف المرفعي ~~بعض ما فيه~~ في الكلام على سبيل الاطلاق
 والاطلاق من جهة اشارة او لفظه بظن المشركين الا ان هذا ينشأ عن الاثر والظن .
 . طبع انه يمكن الاستغناء عنها لانها لم تضاف الى المعنى فائدة فلا تكون
 اسلوب القرآن مستغنى عنها بالحق وهو الكلام الزائد الذي لا طائل منه . ~~كذلك~~
~~الاول~~ : (فخر عليهم السقف من فوقهم) او قوله : (لم يكونوا معجزين لى)
~~الاول~~ : (لو قوله تعالى) ~~وكانوا الذين يخرجون~~ (او قوله : (ومن يدع)
~~مع الله~~ ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) او قوله : (الله الذي رفع السموات وغيره)
~~مع الله~~ ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) (ولا يكونوا اهل كافر به ولا تشيئا به) (ولا يكونوا)
 (~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) (لو قوله : (وجعلنا يومهم سباتا) فقد يرد .
~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) (لو قوله : (في الاخر) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~)
 المعنى من كلامه مستغنى فائدة هذه الزيادة . ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~)
~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) (فخرهم ان كل الانبياء قد يكون معنى قوله ان كان
 الآيات ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) من قوله ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~)
 الا ان يكون المرفعي ايضا بطل الوقت هذه هذه الاكلة جوهرا ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~)
 الى الطول المستعمل في كلام العرب فكان (للعرب) فيها جري هذا الجري
 من الكلام كدرة معروفة ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~)
 ومما هم به لك العالفة بالنفي ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) . فمن ذلك قولهم فلان لا يرى كذا
 ليرى من ان فيه خيرا لا يرى ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~)
 الوجه ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) . ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~)
 ولا ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~)
 الزيادة ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) في النفي ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~)
 واما المشركون ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~)
 في موضعها ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~)
 في هذه الموضع ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~)
 خفيته لي هو لا المشركين ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~)
 ذلك طويلا في مجالسه ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~)
 وهذا ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~)
 كانت ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~)
 وكانت ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~)
 كتاب ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~) ~~الها~~ ~~أخر~~ ~~لا~~ ~~يؤمنون~~ ~~به~~)
 الوقت وجها آخر للحديث من اجاز القرآن

ثم قدية إجاز القرآن **السؤال الثالث** الذي توقف عنه هذا المعزلة في
 ما بينهم القراءة والجموع طويلا **قضية** الإجاز وكانت هذه المسألة
 من أهم المسائل وأهمها عوانا أربابا الحديث عنها قليلا حتى توقف
 عنها وقتا طويلا فكتبت عن جهود المستركة وأنجاهاتهم المتكلفة ليس
 خلاصة هذه القضية الكبرى . وقد كان واضحا من خلال **الشيخ**
 لحيون **١٠** - الطائفة التي كانت هناك مسبوقة الإجازات وروايتها
 خطيا في سائر الكتب من إجاز القرآن هي بيان السرف في هذا التفسير
 الكريم . ويكن أجمل هذا الإجازات في يأتي :

١ - المسألة : لعل النظام . كما عرفنا أول من أجاز **الشيخ**
 وأخطأ في السبوت عن إجاز القرآن **الشيخ** . وقد رأيت
 أنه أرجح هذا الإجاز أن السرف التي كان مفهومها هذه **ابن السكيت**
 لم يوافق السرف من سائر إجاز القرآن قال المقداد على **الشيخ**
 بأنه فاسد من ذلك . وحديث عليهم هذه المعارضة . لأن القرآن
 في حد ذاته خارج عن طوق البشر عاود خارق اعتدريهم والوفاء لهم
 لم يوفى ذلك لا يتفق على الظن الفصح من كلام السبوت **الشيخ**
 في أوله في ذلك **الشيخ** لهم المجال . فافصح أنهم الظن
 لا **الشيخ** القرآن فصاحة وإلا وحسن نظم وتأليف هو **الشيخ** بينا لها **الشيخ**
 أن هذا المفهوم من كلام النظم من السرف هو مفهوم واضح محدد لا
 يغفل المجاهد أو القائل . وقد حاولنا عند عرضه أن نقد به **الشيخ**
 اصط **الشيخ** من المعزلة **الشيخ** عبارات الآخرين الذين يمكن أن
 يحاطوا على النظام **الشيخ** في العقيدة والمذهب . وقد **الشيخ**
 النظام في رأيه هذا من **الشيخ** من صرح التكني بأبي موسى
 المديني **الشيخ** كان يقول أيضا : (**الشيخ** قد بين على أن **الشيخ**)
 مثل هذا القرآن **الشيخ** هو أفصح **الشيخ** كماله (**الشيخ**)
 وهذا **الشيخ** سليمان موضح الهنداوي موسى (**الشيخ**)
 وابن **الشيخ** . فضلا عن **الشيخ** . ولكنه يذكر أن ما في المعزلة
 بعد ذلك **الشيخ** النظام **الشيخ** من أجله : (وأكثر المعزلة متفقون
 على فكرة النظام **الشيخ** في ضلاله مرة من القديرة) (**الشيخ**)

الفرق

ومن حيث فضل الحديث والباطح (١) ومن حيث من فيه الباطح
 من المروءة ومختلفها عن غيره من المروءة بها . ومن حيث من فيه الباطح
 من حيث القرآن في علم الفصاحة (٢) في النظم والوقوف على كلام
 العرب والبلغ من المأثور المتخبر من أقرانهم . يقول الأستاذ : (قلت
 المصنف إلا النظام وهذا من مزايا من طبعه في القرآن وفناءه عجز
 مثال وفوه شهم مكنته له احيا المروءة منهم . ومن علم ليعلم المصنف
 على الله عليه وسلم (٣)
 على أن يكون الـ لم يغب من الـ الامتياز . ولم يفتاح به ان
 يغني عن انظارهم في كثير من الاحيان . وسبب في ذلك ان المصنف
 وهم اهل العلم والخصيصة . ثم القرآن في اكثر من -
 في المروءة وفهمه والـ عن ذلك ما يستلزم دواهم وسامعهم .
 امهت الدواهي الى المعارضة . فانه فية يافتهم به ذلك اهل ليس
 ومما حة ولا يقل موضع ذلك فليس لم ياتوا هذه المعارضة . ومما
 الى ما هو اصعب منها . فانه على النقيض : وهو الحرب والقتال .
 واخراج النفس من الدواهي والاطلاق لكان الامر كذلك . الباطح
 للاجتماع من هذا السؤال انما فيه احد ما ان يكونا من حارة
 وهم قادمين بوجوه احتفال لا يسوغ له ولا لاطل كما ذكرنا . ومن ان
 يكون النقيض قد احسب بغير القرآن مسكنا من حارة حتى لا يفت
 ابرهم . ان يامره العدا . وهو الاحتفال الغيل اكره من شيء
 مع ذلك فكتابه الـ احظ انه غير مكلف الى حارة . فانه
 في تصحيحه . ففهم الدافع عن المعارضة . فانه ذلك الى من
 لا ذلك . فخرجه في المروءة . فحل هذا فية ثلث مبررات .
 الحديث عن المروءة في الـ الامتياز . فحدث الرائي له
 عن هذه الملامات حيث جعل ترك المعارضة معذور الدواهي وشدة .
 الحاجة وجها مستل من وجوه . از القرآن . وحدث التفتت به الجاهل
 ايضا . فاولا عن هذه الملامات . وطول ان يكتم ما يعرفها من الاجابات
 فده . رأى مثل الباطح ان دواهي التزم الى المعارضة . وتكفي القرآن
 كانت شديدة . موضع ذلك لم ياتوه . يقول (وجه الامتياز في

١- الفرق بين الفرق : ٧٢ (ط مصر : ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م)
 ٢- مقالات الامتياز : ١٧١/١

بأنه يجوز ولا يؤيده له ولا يحد به . وقد كان القول انفسه -
 أول من رآه . وقد ورد على النظام وكفى به . ولم يلقه عليه الا شواهد
 قوية عليهم . واستكره ايضا جمهور الذين رآه عليه به . وهذا
 مطلق كونه لا مزيد عليها . يقول المخالفون خلا : (قال النظام
 ان الله تعالى ما انزل القرآن ليكون حجة على النية قبل هو كما في القرآن
 البقرة في الاحكام من الحلال والحرام وما ليس به لم يماضوه .
 لان الله تعالى صرحهم من ذلك ، وحط طوعهم به . وهذا على نفيه
 ذلك من ثلاثة وجوه : الاول ان عجز العيب عن المعارضة لو كان لان الله
 اعجزهم عنها بعد ان كانوا قادرين عليها لما كانوا مستعظمين لنساخته
 القرآن لو كان يجب ان يكون صريحهم من هذا . ذلك عليهم بعد ان كان
 عليه لهم " الثاني : وهو انه لو كان كلامهم في الله حجة
 قبل القدرى لفصاحة القرآن لوجب ان يماضوه به . وكان الفرق بين
 كلامهم بعد القدرى وكلامهم قبله بين القرآن وبين ما لم يكن كالمثل .
 الثالث ان نسيان الصيغ العلوية في عدة مصنفه يدل على نيل العقل .
 وسلام ان العرب ما زالت يقولهم بعد ذلك ، فيقال في قوله النظام (١)
 ومن العجب ان نجد ابن هذا الخاطي في القرن الخامس شايخ النظام
 في رأيه ان وجه اعجاز القرآن انما هو في قوله العرب عن صلاته
 بان يلهي العلوم التي بها كانوا يتكلمون من صلاته . وفي وقت ما هم
 (٢) وهو حجة وضع كتابه من الفصاحة النادرة الى ان قال :
 الوقت على الفصاحة وسية اسرارها كلها فمن على حصة الوجه الثاني
 للقرآن لست بمعتد ان القرآن من جزئها فيه من البلاغة والفصاحة
 حتى يخرج عن طوق البشر . ومن يعتد به ان وجه الاعجاز في القرآن انهم
 كان لا بد له من معرفة الفصاحة ليطلع على انباء كانت في كلامهم
 من جنس فصاحتهم (٣)

نرضى
 ونختار في موضع آخر من كتابه لى الرطاني في ١٠١ التأليف على ثلاثة
 اقسام : مقارن ، ومقالات في الطبقة الوسطى ، ومقالات في الطبقة العليا
 وهو القرآن ، فرأى ان ما ذهب اليه الرطاني غير صحيح ، والمقدمة تاسده
 بان ان التأليف عند علي ضيق فقط . مقارن ومقالات . وقد يقع في النظام
 ما بعده أشد تلوها من بعض على حسب ما يقع التأليف عليه

ولا يحتاج ان يجعل ذلك قسما ثالثا ، كما يكن من الظاهر في بعضه انه
 في الظاهر من بعضه ، ولم يجعل الهيئتي ذلك قسما واحدا ، ثم يظهر
 الخطأ في ذلك لان ما في الصلة على النحو الذي تادى به النظام في
 (١) قال الهيئتي : ان القرآن من الظالم في الظاهر العليا وفيه قسما
 الظاهر الهيئتي ، وهو يعني بذلك جميع كلام العرب - فليس الأمر طبعي
 ذلك ولا من القرآن من نصيب الكلام المخالف في هذا ، القريب هو
 رجح الانسان الى نفسه ، وكان معه انه في معرفة بالتأليف المظن ووجه في
 كلام الهيئتي : القرآن في تأليفه وحمل ايا الحسن يدخل ان الامم
 في القرآن لا هم الا هذا ، الله في الظاهر ، والادعاء الى التحقيق ووجه
 وجهه في القرآن من العرب من معارضة بان سلب العلم التي كانت
 من المعارضة في وقت ما هم ذلك ، وإذا كان الأمر على هذا فحين جعل
 الهيئتي : ذهب في ان من تأليف حريف القرآن من غير من كلام العرب
 كما من الظاهر والادعاء (١) .
 وهكذا خلف قول النظام لا يولا له ، ولكنه لم يكن يصور رأى المعطوف ولا فيهم
 ان من رأى طاعة المسلمين أو فئة قليلة منهم .
 ما في المظهر الثاني للصيغة التي عرف في البيعة الاعترافية فهو رأى -
 الباحث والهيئتي وهو طهرهم لا يتج في بلاغة القرآن ، ولا يكثر تفوقه في بيان
 بل هو يرى هذا الامجاز حريف به ، يحسبان ما جاء به القرآن الكريم خارج
 من طهر المشركين . باننا المرفقة في الباحث قريب من المظهر الثاني
 والمظهر الثالث : باننا لمصلحة المسلمين وغيرهم حتى يحفظ القرآن من جهة
 المعطوف : المشككين الذين يمكن ان يذهبوا الناس عن طريق المظهر
 الحقائق في موقف الله نفس القوم من معارضة القرآن لا أقوم قاديون على
 طه والله طهرهم من ذلك كما قال النظام ، ولكن فلا يكون لأهل الشعب
 وضعاف الايمان متعلق للطمع والتشكيك وانساد طاعة الناس هو في
 مرحلة تالية من مرحلة التقدي ، وسكون العرب لمجزهم ، وفتح الحجمة
 عليهم ، وفي ذلك عند الهيئتي لا يخرج في بلاغة القرآن وحسن تأليفه
 فهو قلل الهيئتي باننا ان القرآن في اظهر ما في البيان ولا يدافع شي من

كلام فصحا* العرب ولا غيبهم * وصرة الرمانى ايضا - كما هو الشأن عند الجاحظ
من فعل الله بالقوم فهى اذن شىء خارجى عن ابادتهم ، وقع عليهم بقدرة
الله وتدبيره ، وإذا كان الرمانى لم يحاول ان يبرح الحكمة من صرف الله لهم
العرب من المعارضة ، أو يعين لماذا انظر الله هذا القديس كما فعل الجاحظ
الا انه وجد فيه نورا من الاله جاز ، لأنه يفسر كتمان المعجزات جميعا بخلق
العادة ، والخروج عن المألوف ، ومن هنا كانت الصفة عند الرمانى نورا
اخر من ان جاز القرآن وجوبها من وجوهه *
ج - واما المفهوم الثالث للصفة عند المعتزلة فهو مفهوم القاضى عند الجاحظ
وقد خالف فيه جميع من تقدموه من محدثيها عنها ولم يرضى عن تفسيرهم
واعطى القضية بهذا المعنى ايضا انضج * فقد ابعد مفهوم الجبرية الذى ساد
فى حديث النظام والجاحظ والرمانى عنها ، لأنها كانت عندهم جميعا شيئا
خارجا عن ارادة القوم ، محبوبين عليه جبرا للحكمة والخير عند الجاحظ
والرمانى ، وثلاثا تنطفىء المعجزة القرآنية ويبقى كتاب الله محتفظا بصورة القداسة
عند الناس فلا يهيجون فى تقليده أو معارضته فى رسم النظام * نفى القاضى -
عبد الجبار - كما قلنا - هذه المفاهيم جميعا عن الصفة ، لأنه يرى ان العقل
يأبى ان يرغم الانسان على امرها كان شأنه او تتسلط على ارادته قسوة -
خارجية تمنعه من الحركة او التصرف ، وقد بين يديك تلك مجموعة من الأدلة
عرضنا لها فيما سبق ، ثم توصل بعد ذلك الى مفهوم جديد للصفة يبرره تلك
الملاحظات التى تحدثنا عنها ، وهى امتناع العرب عن المعارضة مع توأمة الدواعى
وهو ان القوم قد انصرفوا من ذلك انفسهم عن المعارضة لاحساسهم أنها
غير ممكنة لهم ، وليسوا قادرين عليها مهما حاولوا ، وهنا يكون القوم قد ادركوا
ما فى القرآن من مزايا الفصاحة والبلغة وروعة النظام والتأليف ما يخفق العادة وخروج
عن المألوف ، واستيقنوا ان كل ما سياتون به لن يكون له قيمة وسيدوا سام
عظمة القرآن قزما ضئيلا فانصرفوا عندئذ دواعيهم عن رمي وادراك () عن جبر
وارغام من هذه المعارضة ، وكفى عندها المانع بانها غير ممكنة * يقول القاضى :
(وحتى قيل : انهم عدلوا عن المعارضة لزوج امر القرآن ، ومزينة فى
روعة الفصاحة ، وأنه مابين لما جرت به عادة ، فهو معجز لا محالة -

فهذا هو الوجه الذي نصرتنا ، وبيننا صحت . (١) ونقول في موضع الخمس
 موضحا الفرق بين مفهومه عن الصرف ومفهوم الآخرين . * وأعلم أن الخلاف في
 هذا الباب أنا نقول ان دواعيهم انصرفت عن المعارضة لعلمهم انها غير ممكنة -
 على ما دللنا . ^{دواعيهم} ~~لهم~~ بل لك لم تكن لتصرف دواعيهم ، لأننا نجعل
 انصراف دواعيهم تابعا لمعرفتهم بانها متعذرة ، وهم يقولون : ان دواعيهم
 انصرفت مع التأتي ، ولاجل انصراف دواعيهم لم ^{دواعيهم} ~~تصرف~~ بالمعارضة مع كونها ممكنة
 فهذا موضع الخلاف (٢) .

والحق ان هذا المفهوم يخل في حقيقة التي كلام الجاحظ . قال الجاحظ - كما
 رأينا - قد ساق في تفسير سكوت القوم المطلق عن المعارضة مع تواجد الدواعي
 القوية أميين : أنهم سكتوا مع قدرتهم عليها . ^{ورأيت} ~~ولأنه~~ لأنه غير محقول . أو أنهم
 سكتوا لاحساسهم بسوء القرآن ورفعة منزلته وأنهم غرو قادين على المعارضة
 ولو فعلوا لا تكشف امرهم . وظهر جهلهم امام الناس . وهذا ما يقوله القاضي
 عبد الجبار بالالات بل انه ينقل تفسير الجاحظ نفسها ويرفع الأول لمخالفتة
 المطلق والعقل وينبئ الثاني ، وجعله المقصود بمفهوم الصرة . انظر اليه
 في رأي الجاحظ ويقول : لا يخلو حال العرب الذين هم النهاية في الفصاحة
 في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم من ان يكونوا عالمين من حال القرآن ما هو عليه
 أو شاكين فيه ^{منفذين} ~~أو مستعدين~~ لخلافه ، فان كانوا عارفين بحاله لم يخل من وجهيه
 اما ان يعلموا انه في حكم المعتاد . . ولو كانوا عالمين بذلك اضطراراً لم يجران
 يتركوا المعارضة البتة . . وان كانوا عالمين من حال القرآن انه خارج عن طريقة
 العادة فهو الذي قلناه ، وبيننا انه لأجله عدلوا عن المعارضة لا لضيق من ضرب
 الشبه . (١) ولكن الفرق بينه وبين الجاحظ ان الجاحظ - على وجهة التعليل
 الذي قدمه - كان يحمرانه غير كاف تماما في تفسير السكوت المطلق عن المعارضة .
 فلجأ الى دعمه بأن الله قد صرف همهم بعد ذلك عن الم حاولة حتى لا يكون
 لاهل الشغب متعلق . واما القاضي عبد الجبار فقد اكتفى بهذا التفسير فقط
 ولم يشأ ان يحمل الأمور اكثر مما تحتمل . ان القوم قد انصرفوا من تلقا أنفسهم
 ولم يصرفهم احد ولم تتسلط عليهم اية قوة تحول بينهم وبين ما يفعلون . وهكذا

يكون القاضي عند الجوارح استناد من كلام الجاحظ ، ووجد في الدليل
 المتفق الذي كانا أحب الجاحظ ان يدعه ، ووضف اليه هذا آخر ، فنحوت
 في قول لم يرضى عنه ، عند الجوارح ، وذلك استطاع القاضي ان يصرف النظر
 عن اهمية الحديث في مسألة (الصيغة) وان يخرجها من نطاق البحث
 في اجاز القرآن لانها ليست ذات خطر في هذا الشأن ومع ذلك فان القاضي
 الجدل الذي لا يرضى ان يدع للخصم أية شبهة يشكك بها للطعن في اجاز
 القرآن او عوجبه المخاز اليه اذا احصر ان هذا الخصم قال بالاجاز لم يرضى
 مسألة صرف الله الهمسم والتفسير من المعارضة ، لان القاضي يمكن ان يجاز
 في الجهل حتى النهاية فيقول له هذه العبارة التي لا يرضى عليها : ان
 قال قائل : لو كانوا يتدبرون على المعارضة ، وما تصرف همهم ودواعهم -
 اكان يكن دلالة النبوة ؟ قيل له : لو صح ذلك لكان يدل على نبوة علي الله
 عليه وسلم لان المادة لم تجر بانصراف دواعي الجمع العظم عن الامر الحسن
 مع التفرع والتحدى والتفكير الشديد ، وكذا لك فلو انه تعالى شغلهم عن قائل حال
 المعارضة كان ذلك معجرا لكنا قدما ان ذلك يوجب قلب الدواعي وقلب العلم
 وهذا هو وجه لكونه ان صح وتأتي فلا يفتح ان يكون فلا على النبوة . (١)
 بـ الاخبار عن المفاتيح : وهو ايضا من الاتجاهات التي تعود لي البينة
 الامم توالي في تحليل الاعجاز القرآني ، وكان النظام اول من تحدث عن هذا
 الجانب ، فالنظام الذي انكر اعجاز القرآن في نظمه واليه كان يرى مع ذلك
 انه محجة للنبي من وجه آخر هو اخباره عن المفاتيح من الامم وكذا لاخبار
 محقق وثقه بها بعد ذلك في المستقبل ، وكان الاخبار عن الغيوب احد وجوه
 الاعجاز المهمة عند الروائي وقد شاع هذا الجانب من جوانب الاعجاز القرآني
 عند كثير من الباحثين في قضية الاعجاز ، قالوا قلاني الاشهر ، كما سيجي
 ان في كونه وجعل مناط الاعجاز في ثلاثة امور : البلاغة ، وما فيه من القصص
 الذي يورث الاثبات ، والاخبار عن الغيوب ، وهي الخطابي ايضا في ذلك
 وجوبها من وجوه الاعجاز ، ولكنه لا يقتصر له كثيرا ، ولا يطول الوقوف
 عنده ، ويعلن تحفته عليه بقوله : " رمت طائفة ان اعجازه انما هو ما يقتضيه

من الاخر من الكائن في مستقبل الزمان . . قلت : ولا يشك ان هذا وجه
 اشبه من اخفى من انواع امجازه . ولكن ليس الامر العام الوجه
 في كل من هذه القوانين بوجه جعل محطته في مقام من شأنه ان يكون
 معجزة بحدسه لا يتم واحد من الخلق ان يأتي بها . نقل : (هذا وجه
 من هذه من غير تعيين) فهل على ان الشئ غير ما احيى في (٢)
 القاضي من الجوارى الخطي هذا . والله يدركه حفظا في فهمه
 لا يوفق كذا ان هذه الصفة من القويات ليس للاعجاز لاني خفي من
 الغيب . ومن مائة واحدة الى مائة ضيقة ضيقة . فلهذا
 من القرآن في لغة القديس المطبق ولم يخص . ولا لك كان القول به
 الوجه في تفسير الاعجاز بها . ولكن الزمخشري في القواعد السابعة
 هذا الوجه . ويجعل الشق الآخر للاعجاز . فاعجاز القرآن من جهة واحدة
 فلا . ومن جهة الحديث من مستقبل . . . والمفرد بها . . .
 الزمخشري . . . من هذا الباب . . . وأشار الى ان هذه وجه
 وهذا وجه . . . من هذا الوجه . . . في الاعجاز . . .
 كان من المراتب السطوة التي فيها هذا القرآن الكريم . . .
 انظار الى حقيقته . . . لانها قبل آخر كتاب الله . . .
 من كلام الغريب . . . في هذه المشرقات . . .
 جـ الجانب الثاني . . . اما الادعاء الثالث في دالة اعجاز القرآن لمفسر
 الادعاء الثاني . . . ولم يأت احد من المفسرين . . . ولا فهم في هذا الوجه
 في كتاب الله . . .

بالشكل موافقته به ، وعظام كثيرا من النزه والفضل حتى اعلاه على المعنى
وجعل فيه مقياس الجودة والحسن . والحق ان تصور الباحث للنظم على هذا
الشكل يمكن ان يدخل في حقيقته الى فكرة الوحدة التي تحدث فيها الخمسون
وخامسة ابن ماذن الختاجي في كتابه سر الفصاحة الاي جعل الفصاحة وصفا مضمنا
على الالفاظ وباللغة وصفا للالفاظ مع المعاني . ثم قسم شروط الفصاحة الى قسمين
قال اول منها وجود في اللفظة الواحدة على انفرادها من غير ان يضم اليها حرف
الالفاظ توقف عنه . والقسم الثاني وجود في الالفاظ النظرة بعضها مع بعض
فهو الختاجي بعد ذلك يتحدث عن كل من هذا بين القسمين وشروطهما لا يذكر
كثيرا عما قاله الباحث بل ان ابن ماذن نقل كثيرا من اقوال الباحث في ذلك (١)
على ان نظرية النظم عند الباحث يدخل في مفهومها بالاضافة اليها تقدم اسلوب
القرآن في التعبير ، وطريقته في الالفاظ . بشكل شديدا مختلفا عما نطقه المعنى
من اقل من القل وطوائف الكلام ، لأن كلام الضيق المصروف موزون ومتقوس مسجع . وان
القرآن يامين جميع ذلك فهو مشعر غير مقي على مخارج الاشعار ولا مسجع .
وهو وان مفهوم النظم لم يكن قريباً على الهيئة الاعتزالية ، راعى كتاب الباحث في نظم
القرآن قد حظى باهتمام كبير ، فحدث نجد في اوائل القرن الرابع الهجري على عهد
عبد الواسطي المعتزلي (ت : ٣٠٦ هـ) وضع هو ايضا كتابا يرجع فيه اعجاز القرآن
الى نظمه وتأليفه . وهو ان الكتاب (اعجاز القرآن في نظمه وتأليفه) وهو كتاب
مفرد ايضا ، لم يصل الينا حتى نعرف شيئا عن طه الواسطي او مفهومه عن النظم
ولكننا نستطيع ان نحس بقيمة الكتاب ونعرف بعضا من اهميته الا اننا نعلم ان عبد القادر
الجزائري قد اهتم بكتاب الواسطي اهتماما كبيرا فوضع عليه شرحين : شريفا كبيرا
سماه العنقد وشرحا آخر افرغ منه موطأ يدعي انه استوفى فيه القاموس هذا
الكتاب وهو يضع نظمه على صورتها النظمية . كما وضع ابن الاخشي المعتزلي
المتوفى (٣٢١ هـ) كتابا عنوانه (نظم القرآن) وهو كتاب مفرد ايضا لا يعرف فيه
الا اسمه . وهكذا فان مفهوم النظم - كما اكره ان نقول في اللغة الاموية
كثيرا من كشف اعجاز القرآن . وتظهر به اسواره ودقائقه .
وعلى الرغم من ان كتاب الباحث في نظم القرآن لم يحظ به الباحثان الا شعوريا
بالقول ولم يزل منه الاعجاب والتقدير . الا قال فيه : وقد صنف الباحث في نظم
القرآن كتابا لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله ، ولم يكشف عما يتبين في اكثر هذا
المعنى (٢) الا انه قد تبين الجانب الآخر من نظرية النظم عند الباحث ، وفسرها
اعجاز القرآن والح على هذا الجانب الخاطا شديدا وهو ان موطن الاعجاز في القرآن

كل لونين الواضعا هو مجزئ في حد ذاته قبل اشار الى ان اجازها في جملتها
 التي توفى شي آخر هو مراعاة الحروف في النظم والتأليف . وهكذا نستطيع القول
 ان الرطاني وهو من الاعجاز الى هذه النكت البلاغية لم يهمل شأن النظم بل
 يذهب عن اهت . ولكننا ينبغي ان نلاحظ معجزة أخرى ان مفهوم النظم الذي
 يحدثه الرطاني بهذه مفهوم الباطن فهو مفهوم شكلي بسيط لا يستلزم
 الالفاظ وتوحيدها في الكلام بل يبرز جملتها العرفي وارتباطها الموسيقي وجعلها
 خفية التعلق على اللسان كنقطة الوقع في الاصطع . ولذا لم يكن فيها شيء - لم يكن
 لحمة الباقلائي عليه كغيره . فالرطاني لم يزل كما يظن الباقلائي - ان
 يعجز هذا الوجه بانفردا في حمل هذه الامجاز من غير ان يتركها . بل جعل
 من الكلام معنى اليه (١) . ولكل أحدهما وجوب ما يعمل بها من الكلام بمراعاة
 نظامه وألفه ومع ذلك فان قول الباقلائي ان استلزامها ما فيه من هجوم على
 الرطاني هو صحيح في جملته . فان هذا الوجه البلاغي وحدها لا يمكن ان يكشف
 من اجاز القرآن لأن الأمر - كما يقول الباقلائي - ان (هذا الوجه) اذا وقع
 القصد عليها أمكن التوصل اليها بالتعريب والتفصيل والتلخيص لها وذلك كالشعر
 الذي اذا مر في الانسان طريقه مع هذا العمل له ما يكتفه نظامه (٢) . ولأنه
 لا أهمية لآية صوتية بلاغية فالمصراع فيها الأسلوب والنظم والتأليف بالعلمي العربي
 الذي يحدثه القاضي عند الجوارح والجزء الثاني والزمخشري .
 وهذا كان السبيل المرفى أيضا من جهة الامور الوجدانية في اجاز القرآن
 من الجانب البلاغي . فتكون المجاز المتعددة فهو على الرغم من انه لم يشتر
 على ذلك اشارة صريحة واضحة ولم يحدد من رتبة في هذا الموضوع . بل ان ذلك
 هو ما يمكن ان يشتم من عبارته التالية : * الكلام قد يخذل الحقيقة والمجاز
 ويحذف بعضه وان كان مراداً من ختم حتى ينسى مولوداً كان . ولا . وفي
 هذه الوجوه التي ذكرناها فظهر فصاحة وتقوى بلاغته . وكل كلام خلاص مجاز
 وحذف واختصار واقتصار بعد من الفصاحة مخرج عن قانون البلاغ (٣) . فمن

الواضح العبد المذنب المذنب الشرف العرفي مجاز وحلي وكروايان واطلاق

مقياس القل البليغ وميزان الحكم عليه

هي مقاس الفول البلع كوميران الختم عليه
ولعلنا لاحظنا ايضا ان علوم البلاغة

وسيلة الرشد في الكشف عن أحوال القرآن ولكن الفرق ها هنا بين من قد مر

فريق كبير، فان هذا هو الفرق البالغ في الاختلاف ليس مقصودا لاشياء ولا بنظم

التي لا تحرق بل تاتي احيائها في احوال النظم والاعادة التي يمكن ان يعيد

عليها حتى تتحقق تلك الصورة المثالية التي ورد عليها أسلوب الأكر الحكيم

ومخلاصة القول ان دراسة نظرية لاجاز القرآن من العزلة لا ابدت باقيل بالعمى

على مدى النظام مما انتهت الى انه سجل من جهة نظمة وظيفه . فاما صوره النظام

المركبة فلم تدر في الحياة الا عتلية ولم يك

١١١١ • وأما الصرة بالمطاهير الأخرى التي تحدث عنها فأنها لم تكن لصحة

بلاغ القرآن المفرد ، واشتكر لعلو قدره ، وعجزه في سلم البيان ، وكاه الحيلة

جسماً يطبقون على القول بان وجه اعجاز اشقان انما هو نظمه البديع وغالبه المعجزة

الذي خلقهم البشري والكنهم - كما رأينا - تفاوتوا في الحديث عن هذا النظم

مفهومه . فحينئذ بدأ في صوغ شكلية بسيطة عند الباحث والرامي انتهى الى صوغ

الفتى المستأثر عند القاضي عبد الجبار والزمنى ما لا يجهل عند القاهر الجرجاني

الأشعة القوية المهمة

فأولا مجازيا ، وفترقا بها لذلك الى فوق وأحزاب . ثم يذكر ابن قتيبة بعض الصور للمجازية
التي هوت في الانجيل وصورها النصارى الى حقيقها ، ثم يوضح وأيه في ذلك فاشتملا
« لا النصارى ذهب الى قول المسيح عليه السلام في الانجيل : ادعوا الي واذهب الي امسي
وأشبه هذا الى آية الولاد . » ثم يخلق على ذلك قوله : (لأنه كان المسيح قال هذا
في نفسه خاصة حين فيه مجاز لهم أن يقولوا هذا القول في الله ، تبارك وتعالى عما
يقولون علوا كبيرا مع صفة المجاز منكف وهو قوله في كثير من المواضع : كنولهم
حين فتح نساء للوحي : اذا صدقت فلا تعلم شكله ما فعلت بهك ، فان آياتك المستدري
بها الخفيات بجزئها طلبة . واذا صلبهم قتلوا . » فآيات الذي في السماء . ليعلم من
اسمك . واذا صلت فصل وجهك واد عن رأسك فلا تعلم بذلك غير آياتك . » فليس
طالا من التهور وهو في الله تعالى له ادو عليه السلام . سوله لك غلام يمسح
لي آيات واسمى له آيات . وأخذ ابن قتيبة في ذلك وحقق له بالمؤمن كلام العرب
ونكدا عرف الخلاف في هذه المسألة . في المسلمين من أصحاب الآيات الاخرى
ثم انزل الجدل في ذلك الى المسلمين فاختلوا أيضا حتى عاود في القرآن الكريم
من آيات القصة والجسم وانفسا . كما انفس من نظم اليهود والنصارى . السمس
شع وأحزاب . فأخذ قوم هذه الآيات على . فاعلموا على حقيقها . فأنكسروا
وقوم المجاز فيها . وقالهم آخرون في النظر الى الظاهر وأولوا هذه الآيات فاشتملا
مجازيا . ثم اظهروا الجدل الى المجاز نفسه فأنكسروا قوم . في ذلك وأيه آخسروا
« أنكر قوم وجه المجاز في لغة العرب عامة . فقال : الاستاذ أبو اسحاق الاسفندياري
« لا مجاز في لغة العرب . » وأنكر آخرون وجه المجاز في القرآن خاصة . وجنهم
في ذلك أن المجاز يدل على المبالغة . وهو خط الكذب . وذلك ما ينبغي أن يفسر
عنه القرآن الكريم .

يفصل السوطي : « لا وقد أنكر قوم وقوع المجاز فيه وقالوا : انه كاذب ، والقرآن
منزه عنه وان المظلم لا يعمل اليه الا اذا ضاقت به الحقيقة فيستعير بذلك محسنا
على الله تعالى . » ومن ههنا الذين لا يسمون وقوع المجاز في القرآن أهسسا
« أن ذلك يعود الى حصول مطاعن في ذلك الله تعالى وفي صفة وفي لغة . . أولها
أن الله تعالى لو خاطب المجاز كان يجوز ومنه . فله مجوز مستعير ، وهذا غير لائق
بالحكمة . وثانيها : أنه لا فائدة من العطف الى المجاز ما كان الحقيقة ، فالف في اليه

يكون عبثا لاحاجة اليه فهو القرآن به يومى الى ان لا يعرف ماواه ، فهذه الى الاله
وهو منزله عنه . **والثاني** ان كلام الله تعالى حق وصواب وكل حق فله حقيقة هوكل ماكسان
حقيقة فلا يدخله المجاز (١٠٠) . كما يرى ابن **يحيى** ايضا ان المجاز لا وجود له في القرآن
على لا وجود له في اللغة عامة ، وتقسيم اللفظ الى حقيقة وغيرها بدعة حدثت على ايدي
الفريق والاحزاب ولم يعرفها الصحابة ولا السلف . والخلف فيه مخطفون يقبل : لا مجاز
في القرآن ، وتقسيم اللغة الى حقيقة ومجاز تقسيم جديد حدث ، لم يندلق به السلف والخلف
فيه على قولين ، ولغير النزاع فيه لفضيا ، بل يقال : نفس هذا التقسيم باطل لا يشيز مسندا
عن هذا ، ولهذا كان كل طية كونه من الفرق **الثاني** انها نقيض باطله . وكذا ذكر بعضهم
فرقا باطله الثاني . **ومضى** ابن تيمية في احتجاجة كون المجاز بدعة حدثت بعد ان لم
تكن موجودة . **فبين** ان هذا المصطلح لم يوجد في كلامه أحد من كبار الصحابة والوجه
الذي قل به - هو أحد بن حنبل . ولكن تشير كلامه موضع خلاف حتى بين أصحابهم
أنفسهم . **يقول** ابن تيمية : (وهذا الشافعي هوأول من جرد الكلام في أصل التقسيم
لم يقسم هذا التقسيم ، ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز ، وكذلك محمد بن الحسن في نفسه
المسائل **الثالثة** على العمدة كلام معروف في الجامع الكبير وغيره . ولم يكلم بلفظ الحقيقة بغير
والمجاز ، وكذلك سائر الأئمة لم يوجد لفظ المجاز في كلام أحد منهم الا كلام **أحمد** . **وقد**
قال **ابن تيمية** : **قوله** : (أنا) و (نحن) ونحو ذلك في القرآن : هذا
من مجاز اللغة . **يقول** **الربيع** : أنا منعطك أنا سنفل ، قد ذكر أن هذا من مجاز اللغة
. وهذا احتج على **محمد** من أصحابه من قل : ان في القرآن مجازا كالقاضي **أبي** **يحيى**
عليه **السلام** وابن الخطاب وغيرهم . وآخرون من أصحابه منعوا ان يكون في القرآن مجازا
كأبي الحسن الجزري وأبي عبد الله بن حاتم . **أبي** الفضل **الشمسي** بن **أبي** الحسن
الشمسي . وكذلك منع أن يكون في القرآن مجاز محمد بن جعفر بن محمد وغيره من الطائفة
، ومنع **محمد** بن علي وابنه أبو بكر من ذلك . **ومن** سجد البلوطي ، وصف فيه مصنفا . وحكى
بعض الناس عن أحمد في ذلك رأيين . وأما سائر الأئمة فليس يقر أحد منهم ولا قد **ما**
أصحاب أحد ان في القرآن مجازا لا تلك ولا الشافعي ولا أبو حنيفة . فان تقسيم اللفظ
الى حقيقة ومجاز انما اشتهر في المئة الرابعة . وظهرت أوائله في المئة الثالثة ، فظهرت
في المئة الثالثة اللهم الا أن يكون في آخرها . **والذين** أنكروا أن يكون **أحمد** وغيره نطقوا
بهذا التقسيم **قولا** : ان معنى قل أحد : من مجاز اللغة . أي ما يجوز في اللغة ، أي

يجوز في اللغة أن يقل الواحد العظيم الذي له أعوان : نحن فعلنا كذا ونفعل كذا ونحو ذلك . قالوا : ولم يرد أحد بذلك أن اللفظ استعمل في غير ما وضع له (١) ثم يعمد تسمية كطولة منه أيضا لفظي المجاز لما يقال من التصريف بين الحقيقة فينقضه بقوله : ((وقولهم اللفظان هل يلا قينة فهو حقيقة ، وإن لم يزل الاعمها فهو مجاز ، فقد يبتدل بطلانه وأنه ليس في الالفاظ الدالة ما يدل مجرّدا على . جميع القرائن ، ما يستلزم الى جميع القرائن ، وأشهر أمثلة المجاز لفظ الأسد والخطوط والبحر ونحو ذلك ، ما يقولون : انه استمدح للشجاع والبليد والجواد ، وهذه لا تستعمل الا موقوفة مكية مفيدة مقيدة . فبقوله لفظية)) .

ومن الواضح اذن من هذه النقط ان الجدل حل قضية المجاز - كما ذكرنا قبل قليل - قد بدأ منذ فترة مبكرة ولكنه - فيما يبدو - لم يكن قويا شديدا كما أصبح الحال فيما بعد . عندما ظهرت الفرق والاحزاب ، واختلقت وجهات النظر الى الامور بين المشبهة والمعتلة والمعتلة وأهل السنة وغير هؤلاء من الفرق ، ودخل المجاز كسلاح مهم في خدمة هذه العقائد والاعراض الدينية جميعا ، فتوسع في استعماله فريق خدعة لخدعهم الاعتقادي ، وأحجم عن استعماله فريق آخر خدعة لخدعهم المذهبي أيضا . ووقف فريق آخر منه موقف القصة والاعتدال . ولعل احسانا بن بريمة وأمثالهم الذين على القصة بأن المجاز قد خرج عن غايته أحيانا وأصبح مطية سهلة لاصحاب البدع والأهواء يتجاذبون فيه كيف يشاؤون هو الذي كان يدفعهم الى هذا الطرف في القبول بافكار المجاز البتة ، في القرآن خاصة حينئذ ، وفي اللغة عامة حينئذ آخر . يقل ابن بريمة في ذلك : ((عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب ، فانهم صاروا يحلون كلام الله وسبيله على ما يدعون أنه دال عليه ، ولا يكون الامر كذلك ، يجعلون هذه الأدلة حقيقة وهذه مازنا)) . تلك هي الملابس العامة التي كان يدور في نطاقها الحديث عن المجاز . وسنحاول دراسة المجاز عند المعتزلة ، وبين وجهات نظريتهم فيه ، وموقفهم من هذه القضية من خلال الملاحظات التالية :

١ - يسلم المعتزلة بوجود المجاز في اللغة العربية ، وبالتالي بوجوده في القرآن الكريم . لأن القرآن انما نزل بلغة العرب ، وعلى طوائفهم وأساليبهم في القبول والتعبير . ولغة العرب فيها الحقيقة والمجاز ، ولذلك جاء القرآن بها جميعا . يقل القاضي عبد الجبار : ((ان القرآن نزل لغة العرب ، وفيه المجاز والحقيقة ، كما قال : (وكم قصصنا من قريصة كانت ظالمة) وكما قال : (وان من قرية الا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو نصلحها) . فعد هذا)) ان ذلك ذكر للقرية والمراد بها أهلها من المكلفين لأن القرآن لا يصح

ولا يحسن إلا فيهم (١) والمعتزلة ليسوا بهذا في هذا من يشاركهم فيه طائفة من
المسلمين ، ولم ينكر المبالغة في التمسك باللفظ لا على ما يخصه والمبالغة
في ذلك حقيقة واقعية ، اللغة لا تسير إلى التكرار ، وهذا هو كلام العرب في
وحد يه معنى ، وأما من مختلفه منه ، وإذا كان التكرار لم ينفذ في هذه الألفاظ
تحت أسما ، ومطلحات بلغة ، ولم ينفذ في معانيها أو في معانيها ، لا أناس
كانت أسما بلغة معروفة في أساليبهم ، وإنما المعاني هي تحت أسما ، ومطلحات
هو الذي يعود إلى العصر المتأخر ، على يد المتكلمين والمعتزلة بصورة خاصة
بسبب الظروف التي تحدث عنها ، وأن ذلك من تلك تناقض بين المعتزلة وأهل
السنة أو غيرهم في مسألة التمسك بوجه المبالغة في اللغة المعروفة في القرآن الكريم
• وكذا أنكر المعتزلة كل من على وجه المبالغة في اللغة أو في القرآن ، فأنهم صمد
الطائفة والجهل ، وأنه لا يعرف من لغة العرب قديما ولا حديثا ، كذلك نجد أهل اللغة
يكون هذا القليل انكرا شديدا ، لها من الألفاظ ، وهو من أنكر أناسا ، المعتزلة
• يرد على الطائفة في المعربة والقرآن وسبب المبالغة والتأويل ، عدم جواز تفسير
أسلوب الذكر الحكيم وشبهتهم أنه الكذب ، فيفسد الجبل والغياب ، وسبب
التأويل ، يوضح لهم أن المبالغة ضرورة لغوية لا يستغنى عنها التعبير ، بل
الطائفة على القرآن بالمبالغة ، كما أنه كذب ، لأن الجدة لا يوجد ، والتأويل
لا يفي (إشارة إلى قوله تعالى : (جاءوا به) أن يقتضيه) وقوله : وأسما
التي كانت فيها) وهذا من أشنع جهالاتهم ، وهو أن يقولوا :
وقوله فيها ، ولو كان المبالغة كذا ، في فعل يقتضي إلى غير الحيوان ، وطائفة
كان أنكر كلامنا ، لأنه لا يفي : في الجبل ، طال الشجرة ، وأباحت الشجرة ،
وأما الجبل ، وخبر السمر ، وقيل : كان هذا الفعل كذا وكذا ، والفعل
لم يكن وإنما كون ، وقيل كان الله ، وكان بمعنى حدث ، والله لم يزل في شئ
ولا غاية ، فلم يحدث ليكون بعد أن لم يكن ، والله تعالى يقول : (إذا هم الأمر)
وأما معنى عليه ، وقيل تعالى : (فما حدث تجاوزهم) وإنما هو فيها ، فيفسد
• وجاءوا على قبيصة ، كسب (وأما كذا ، ولو قلنا لا شكر له) (جاءوا
يورد أن يقتضيه) كيف كانت تارة في جدار على شئ ، إنما هو جدار ، هذا
يجد بها من أن يفي : جاءوا بهم أن يقتضيه ، أو كما أن يقتضيه ، أو يفتقر أن يقتضيه

وأما ما قل : أنه جعله كلاماً • ولا أحب به بل إلى هذا المعنى في شيء من
 لفحات المعجم لا يفي هذه الألفاظ • (١) وفي السوطي • وأما على أي اسم
 الاسم وأيضا الذي أنكر المجاز في لغة العرب • (٢) وفي ذلك النقل المتواتر
 عن العرب لأنهم يقولون : استوى فلان على متن الطريق ولا من لها • وفلان طمس
 جناح السفر • ولا جناح للسفر • وشابت لغة الليل • وثابت الحوب على ساق •
 وهذه كلها مجازات • وشكر المجاز في اللغة • بآلة الضرورة • وبطلان لغة العرب •
 بل أن ابن تيمية نفسه الذي أنكر المجاز في كلامه (الأيان) • يروي فيه كلاماً من
 — بعدة محدثة لم يعرفها السلف • وأما في (الرسالة الدينية) • يتحد من صرف التكليم
 عن وجهه السامعي وضع للتأويلات المجازية شروطاً ينبغي مراعاتها • لا يتركها ليدل
 أن هنالك حالات لا بد فيها من اللجوء إلى المجاز • وتأتي الكلام به • يقول : (٣) إذا وصف
 الله نفسه بصفة أو وصفه بها رسل الله صلى الله عليه وسلم فأوصفه بها المومنون الذين
 اتفق المسلمون على عدايتهم ودايتهم • فصرفها عن ظاهرها الذي هو ظاهرها •
 وتعالى وحقيقتها المفهومة منها إلى باطن ما يخالف الظاهر • ومجاناً •
 لا بد فيه من أربعة أشياء • (٤) ومضى يحدد هذه الشروط التي تبيح صرف التكليم
 عن ظاهره • ما يدل على أن وجود المجاز أمر لا بد منه في بعض الحالات • وهو
 يكون التسليم بوجود المجاز شيئاً معترفاً به من الجميع • بل أن أهل السنة • استدلوا
 من تحديد المعترلة لمصطلح المجاز • وأما ما يقوله به وهم في • واستدلوا القرآن الكريم
 وطعنوا على وجه روايته وثبوته • ولكن الفرق بين المعترلة وغيرهم كان في •
 الذي ينهض السير فيه في تطبيق فكرة المجاز على القرآن • فبينما توقف أهل السنة
 استعماله عند حد معين لا يكادون يجاوزونه • المعترلة في طلبه إلى أبعد حد
 وأقصى درجة • وإذا كان الجميع مسلمون بأن في اللغة الحقيقية والمجاز لا أن
 المعترلة في المجاز يجعلهم يذهبون إلى القول بأن معظم لغة العرب مجاز وأنها حتمية
 يقول ابن جني • (٥) علم أن أكثر اللغة من تأليف مجاز لا حقيقة • وذلك لغة الانعسار
 نحو : دم بارد • وقعد عمرو • وانطلق بشر • وجاء الصيف • وانهم الشاة •
 التي أن
 الفعل يقال منه معنى الجنسية • فقولك : قام زيد • معناه : كان منه القيام بأي شيء
 الجنس من الفعل • ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام • وكيف يكون ذلك وهو ج • والجني
 يطبق جميع الماضي وجميع الحاضر • وجميع الآتي الثلاث من كل من وجد منه القيام •

١ - تأويل مشكل القرآن : ١٦ - ١٠٠

٢ - المزمع : ١ / ٢٦٤

٣ - الرسالة الدينية : ١٤

جا. يبدل البعض ، فقال ضربت زيدا وجهه أو رأسه . نعم ثم انه مع ذلك معجز . . . ولهذا ما يحدتط بعضهم في نحو هذا فيقول ضربت زيدا . بانسب وجهه الايمن (١) .

وهو كـ شيوع المجاز وكثرة انتشاره في اللغة مثلا استعمال التوكيد وهو دليل على سعة المجاز في الكلام ، لانه انما يرمى به لتأكيد الحقيقة ورفع المجاز .
يقول ابن جني : ((واذا عرف التوكيد عرف حال سعة المجاز في الكلام . الاتراك تقول : قطع الأمير اللص ، ويكون القطع له بأمره لا بيده ، فإذا قلت : قطع الأمير نفسه اللص رفعت المجاز من جهة الفعل وصرت الى الحقيقة ، ولكن يبقى عليك التجوز من كان الأمير وهو قولك : اللص ، وأنا لعله قطع بيده .
أورجله ، فإذا احتطت قلت : قطع الأمير نفسه يد اللص أورجله . ففوق التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على شياع المجاز فيها واشتماله عليها (٢) . وهكذا يعضى ابن جني المعتزلى يوسع النظرة الى المجاز توسيعا كبيرا ، حتى ليلاحظها . كما رأينا . في أساليب الاسناد والتوكيد والبدل وغير ذلك من ألوان القيل . يقول : ((ومن المجاز كثير من باب الشجاعة في اللغة (٣) من الحذف والزوائد والتقديم والتأخير والحل على المعنى والتعريف . .)

وأما الرمخسرى فقد حاطى فيما بعد في معجبه اساس البلاغة أن يقوم بتحقيق على يثبت فيه أن معظم اللغة مجاز ، وراح يفرز العبارات الحقيقية من العبارات المجازية ، وأشار الى ذلك في مقدمة الكتاب فقال : ((ومن خصائص هذا الكتاب تأسيس قوانين فصل الخطاب والكلام الفصح بأفـراد المـجاز عن الحقيقة والكتابة عن التصريح (٤) .

٢ - على أنه ينبغي أن نلاحظ أن اتساع المعتزلة في فهم المـجاز هذا الاتساع الكبير انما كان الدافع اليه خدمة أغراضهم الاعتزالية والدفاع عن رأيهم ومعتقداتهم ، وحتى يستقيم لهم توجيه الآيات والنصوص التي تخالف هذه العقائد ، فكانوا يحاولون في ضوء التوسع في استعماله أن يفهموا النصوص القرآنية فهمما يبعده عن معنويات التشبيه والجموع وأهل المذلة أحيانا . ونحن لانكاد نحصي متطرفهم الشديد في استعمال هذا اللون البلاغى

٢ - الخصائص : ٤٥٢/٢

١ - الخصائص : ٤٥١/٢

٤ - مقدمة أساس البلاغة : فرد

٣ - الخصائص : ٤٤٦/٢

الا حينما تكون الآية التي يحالجون بحثها من تلك الايات المشابهة سنة
التي تتعلق بالاعتزال وأصوله • وأما فيما عدا ذلك فالتا لانكاد نجد لهم
حرفا للمألوف أو خروجا على الشريعة • ولا نجد عندنا احدا من أهل
السنة أو غيرهم قد شدد عليهم التكفير فيما أتوا به من تأويل أو تفسير
وقد مرت معنا خلال الدراسة التاريخية السابقة لجهود المعتزلة أمثلة
كثيرة سخرت فيها كثيرا من أدان البلاغة وقنون المجاز في تأويلاتهم للنصوص
بما يخدم الغرض الاعتزالي وسير في ركاكه • وقد ذكرنا منذ قليل أن أولئك
الذين عطفوا أيضا في القيل بانكار المجاز كلية من اللغة العربية أو القرآن
الكريم كالمعتزلة أو غيره إنما دفعهم الى ذلك حماسهم للدين وغيرتهم
عليه من عت العائنين الذين جروا في استعطاله الى أقصى حد ، فأخرجوه
عن غايته ، وجعلوه مطية لخدمة معتقداتهم كالمعتزلة وغيرهم من أصحاب الفرق
وإذا • الآن الى بعض الأمثلة التي توسع المعتزلة فيها في استخدام المجاز
، وقالوا في الاخذ به أو صرفوا اليه الكلام حتى شدد أهل السنة وغيرهم التكفير
عليهم وجدناها جميعا تعود الى تلك الأصول العقيدية التي هي موضع
خلاف بين الطرفين • وسنحاول أن نتوقف عند مسألتين من هذه المسائل
ونرى الفرق بين معالجة المعتزلة ، ومعالجة أهل السنة لها ، ونسب كل فريق
منها في استعمال المجاز • ولتكن أولاها مسألة صفات الله ، والثانية
مسألة كلام الله • وكلاهما - كما نعرف - ذات صلة بالوحد ، فأما
ما يتعلق بصفات الله فان كل ما • من الآيات والنصوص على شاكله قوله
تعالى : (يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله) وقوله : (فأينما تولوا
فثم وجه الله) وقوله : (لما خلفت يدي) وقوله : (ما علت أيدينا)
وقوله : (يهتف وجهك) وقوله : (ولتخرج على عيني) وقوله : (والسموات
مطويات بيمينه) وحديث الرسل : (خلق الله آدم على صورته) وما جرى
هذا المجرى هو عند المعتزلة من باب المجاز • في اللغة التي كما يقبل
ابن جني « أكثرها جار على المجاز » ولما يخرج الشيء منها على الحقيقة »
وذلك لأن حيل المعنى فيها على الظاهر يوم في نظر المعتزلة الى أن تكون
هذه أعضاء لله ، « وإذا كانت أعضاء كان هو لا محالة جسما معنويا على

ما يشاهدونه من خلقه)) ومجازها أنهم يقولون : هذا الأمر يصرفني جانب
هذا أى بالاضافة اليه وقوته بذلك . وكذلك (يا حسرتى على ما فرطت في جنب
الله) أى فيها بينى بين الله اذا أضفت تصرفى الى أمره الى وتبنيه اسماء .
وكذلك قوله : (ثم وجه الله) انما هو الاتجاه الى الله . وقوله : (ما علمت
أيدىنا) ان شئت قلت : لما كان العرف أن يكون أكثر الأفعال باليد جبرى
هذا مجراه وان شئت قلت : الأيدى هنا جمع اليد التى هى القوة فكانت
قال : ما علمت قوتنا . وقوله : (ولتضع على عيني) أى تكون مكتوبا برأفسي
بك وكلامي لك كما أن من يشاهده الناظر له والكامل به أدنى السبل
أمره وانتظام أحواله فمن يبعد عن يديه وإلى أمره . وقوله : (والسماوات
مطويات بيمينه) ان شئت جعلت اليمين هنا إلى يارحة فيكون على ما ذهبنا اليه
من المجاز والتشبيه أى جعلت السبل تحت قدرته حصل واتجهت اليد بيمينه
فى يمين القابض عليه ، وذكرت اليمين هنا دون الشمال لأنها أقوى اليد اليمنى
وهو من مواضع ذكر الاشتغال والقوة ، وان شئت جعلت اليمين هنا القوة كقوله :

اذا ماراية رفعت لمجد طفاها عراية باليمين

أى بقوته وقدرته . ويجوز أنه أراد بيد عراية اليمين ، وأما الحديث : (خلق الله
آدم على صورته) فيحتل أن تكون الهمزة فيه راجعة على اسم الله تعالى
وأن تكون راجعة الى آدم ، فإذا كانت عارضة على اسم الله تعالى كان معناه :
على الصورة التى أنشأها الله وقدرها ، فيكون المصدر حينئذ مضافا الى القائل ،
لأنه سبحانه هو المصور لها ، لا أن له - من اسمه - صورة مثلا وان جعلتها طمس
آدم كان معناه على صورة آدم لا على صورة أمثاله من هو مخلوق ويدير (١)
الواضح أن المعتزلة يستخدمون فى هذه النصوص وأمثالها المجاز لتأويلهم
وصرفها عن ظاهرها . رأينا أهل السنة - على اختلاف فيها بينهم أيضا - فأنهم
لا يتوسعون فى استعمال المجاز فى هذه النصوص توسع المعتزلة ، هرون أحيانا
حطها على الحقيقة . فهذه صفات لله وردت على سبيل الإثبات والوجود لا على
سبيل الكيفية . يقل صاحب الطراز : (الذى عل عليه طما الباقية والمحققون
من أهل البیان هم أنها (اليد) جارية على تحت التعليل ، فهى فى الحقيقة
اللة على ما وصفت لغير الاله لكن معناها غير متحقق وانما هو أمر خيالى . فاليد

مثلا دالة على البارحة ، والعين كذلك لكن تحقق اليد والعين في حق الله تعالى غير محقق ، ولكنه بار على جهة التخيل ، كمن يظن شبحا من بعيد أنه رجل فاذا هو حجر ، ومن يتخيل سوادا أنه حيوان فاذا هو شجرة السمر غير ذلك من الخيالات)) . وكان أحمد بن حنبل يقول : ((ان لله وبها لا كالصور المصورة بالأعيان المخاطة ، بل وجهه بقوله : كل شيء هالك الا وجهه) ومن غير معناه فقد أجدد . وذلك عنده وجه في الحقيقة دون المظاهر ووجه الله باق لا يهلك ، وصفة لا تغنى ، ومن ادعى أن وجهه نفسه فقد أجدد فيه ، ومن غير معناه فقد كفر ، وليس معنى (وجه) معنى (جسد) . . . وكان يقول : ان لله يدان وهما صفة له في ذاته ، ليستا ببارحتين ، وليستا بمرتبتين ، ولا جسم ، ولا من جنس الاجسام ، ولا من جنس الحدود والتركيب ، ولا الانحياز والجوارح ولا يقاس على ذلك . . . ^(١) ن تكون يده القوة والنعمة ، والتفضل لأن جميع يده : أيده ، وجميع ذلك : أياده . ولو كانت اليد عنده القوة والنعمة لمسقطات فضيلة آدم وثبتت حجة إبليس)) . . . ويقول ابن تيمية في موضع الصفات أيضا : (وليس المراد بذلك أن يقال : ان اليد بارجحة مثل جوارح العبيد . . . اذ لا يخطف أهل السنة أن الله تعالى (ليس كمثل شيء) لا في ذاته ولا في أفعاله ، بل أكثر أهل السنة من أصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة والمجسمة وإنما هذه الصفات صفات الله سبحانه على ما يليق به جلالة نسبتها الى ذاته المقدسة كنسبة صفات كل شيء الى ذاته)) . . .

وأما المسألة الثانية وهي مسألة كلام الله فقد ذهب المعتزلة الى أن الآيات التي تسند الكلام الى الله ، وتصف حوارا دارينه وبين الكائنات ، لا تؤدى معني القبل الحقيقي المادى ، وإنما هي مجازات لها حقائقها المجردة . . . يقول ابن قتيبة عن المعتزلة : ((وذهب قوم في قول الله وتلاوه الى أنه ليس قولا ولا كلاما على الحقيقة ، وإنما هو إيراد للمعاني . . . وصرفه في كثير من القرآن الى المجاز ، كقول القائل : قال الحارث فلان ، وقيل برأسك الي ، يريدون بذلك المهل خاصة ، والقول فضل . . . وقالوا في قول الله للسماء والأرض : (اذ تيا طوطا أو كرها) أتينا طائعين)) . . . لم يقل الله ولم يقلوا وكيف يخاطب معدوما ؟ وإنما هذا مجازة لكونها فنانا . قال الشاعر حكايمة

- ١ - الطبراز : ٨/٢
- ٢ - كتاب اعتقاد الإمام بن حنبل أملا الشيخ أبي الفضل التيمي من كتاب طهقات الحنابلة لأبي الحسن محمد بن يحيى : ٢٩٣/١ - ٢٩٤
- ٣ - الرسالة الدينية : ٩٨

عن ناقته :

تقل اذا درأت لها **خشي** اهدا به اهدا **وديني**
 اكل الدهر **حل** وار**تصال** اما يبقى على وثيق **ميني**
 وهي لم تقل شيئا من هذا ، ولكنه رأها في حال من الجهد والكسال
 فغنى عليها بأنها لو كانت من تقل لقات على الذي ذكر) وهكذا يحل
 المعترلة ما فيه اسناد كلام أو نقل الى الله على المجاز ، ويرون أن لسه
 نظائر في الشعر القديم وفي لغة العرب . ورد عليهم ابن قتيبة
 المني فلاحا أمرين : أولهما أن النقل يقع فيه المجاز حقا ، فبقسالة
 قال الحائط فقال : وفي برأسه الى : أي أمه ، وقالت العاقبة : وقال
 الجعير : ولكن لا يقال في مثل هذا المصنى تكلم ، ولا يحل الكلام الا بالنطق
 بعينه ، خلا موضع واحد وهو أن تبين في شيء من الموات عبرة وهو لغة
 فتقل : خير ، وتكلم ، وذكر : لان ذلك معنى فيه ، فكانه كلك . وقسالة
 الشاعر :

وطئت أحداث صمت	وطئت السنة خفت
وتكلمت عن أوجسه	فلى وعن صور سميت
وأرتك قهرك في القبر	وأنت حى لم تميت

ومن هذا قول الله عز وجل : (أم نزلنا عليهم سلطانا ما فهم تكلم بما كانوا به
 يشركون) أي أنزلنا عليهم برهانا يستدلون به فهو يدلهم . وهكذا يسلم
 ابن قتيبة بوجود المجاز في النقل فقط دون الكلام ، لأن الكلام مقصور
 بالنطق . بينما يتوسع المعترلة في استعمال المجاز ، فيه يقونه على النقل
 والكلام معا . ويحطون الكلام في ذلك على النقل غير مفرق . ولا أمرا لآخر
 عنه ابن قتيبة أن أصل المجاز لا يخرج منها المصادر ، ولا توكيد بالتكرار ،
 فتقل : أراد الحائط أن يسقط ، ولا تقل : أراد الحائط أن يسقط أراد قتديده .
 وقالت الشجرة فمالت ، ولا تقل : قالت الشجرة فمالت قولاً شديداً . ونسأ
 على ذلك يكون قول الله تعالى : (وكلم الله موسى تكليما) من بسا ب
 الحقيقة لأن الله أكد بالمصدر معنى الكلام وفيه المجاز . وفي قوله تعالى

١ - تأويل مشكي القرآن : ٧٨ / ٧٩

٢ - " " " : ٨٠ - ٨٢

« (انا فطنا لشيء اذا اردنا ان نقل له كن ليكون) فوكه القليل
بالتكرار ، وكه المعنى باننا »

ولكن المعتزلة يغالون هذا أيضا فيتوسعون في استعماله وطريقه ، فيرفضون
مسألة التوكيد ، ولا يرون فيه نقيا للمجاز ، وأخرجوا للكلام مخرج الحقيقة
، بل هو على العكس يقوى صفاته المماثلة ، يقول ابن جني : « (والمجاز
يلحق بالحقيقة ، والدليل على ذلك أن الرب قد وكهته كما وكسدت
الحقيقة ، وذلك قول الفرزدق :

عشية سال المهديان كلاما
سحابة موت بالسيف والدمار

وانما هو مراد واحد ، فقتله مجازا لما يقبل به من مجازوه ، ثم انه مع ذلك
وكه ، وان كان مجازا .. وقال الاخضر :

اذا البينة الصبا عنت صحيفة
بجهاثها صاحت صياحا وطلت
فاكه (صاحت) وهو مجاز يقوله « صياحا .. »

وقد رأينا من خلال الدراسة السابقة كيف توسع المعتزلة بصورة خاصة في استعمال
المجاز الصلي ، أو المجاز الاسنادي ، وهو الذي يتعلق باستناد الفعل اللفظي
غير ظاهره الحقيقي ، ويصل - كما يقول عبد القاهر الجرجاني - : « (بالجميل
أو يقوم على التجوز في حكم ينسب الى الكلمة ، لا الى معناها ذاتها) »
وأولوا به كثيرا من الايات المتشابهات التي تشعر بالجبر والارغام ، أو تنسب
الى الله تزيين السموة والفحشاء ، أو غير ذلك مما ينكره المعتزلة . وقد دافع
الباحث عن هذا النوع من المجاز ، وطاع على بعض صلحا ، صوره - لغيرهم
بعده الجاهلية الوثنية - كإلهتهم مع عظمهم به ، فكان هؤلاء العلماء
لخوفهم على القوم العرود في شيء من أمر الجاهلية أنكروا على أنفسهم
أن يمسندوا شيئا الى غير الله كأن يقول القائل : طلع سهل ، ورد الليل ،
ومعهم من الكلام الذي فيه أدنى متعلق ، وكره ابن جرير رضي الله عنهم
قول القائل : أسلمت في كذا وكذا ، وقال : ليس بالاسلام الا الله عز وجل
وهذا الكلام مجازه عند الناصب سهل ، وقد كرهه ابن جرير وهو أظلم بذلك .. »

١ - المرجع السابق ٨٢

٢ - الخصائص : ٢٥٤/٢

٣ - أسرار البلاغة : ٢٧٦ ، تحقيق ريتز ، مطبعة وزارة المعارف

استعمل ١٩٥٤

٤ - الحيمسوان ٢٤١/١

ومضى المعتزلة وخاصة الرمزخشري - كما رأينا - يعوسعون في استخدام هذا النوع من المجاز مستفيدين من تلك الملاحظات التي يمكن أن توجد بين الناطق الحقيقي والناطق المجازي الذي أسند إليه الفعل في تأويل كثير من الآيات المتشابهات . وعلى الرغم من أن المجاز كان سلاطاً أساسياً مهماً من أسلحة المعتزلة جميعاً في تأويل الآيات المتشابهات ، إلا أن أخذهم به لم يكن دائماً على نفس القدر بينهم جميعاً ، وإذا كان الشريف الرضي قد غلب عليه في تأويلاته الاهتمام بالجانب اللغوي ، والتوسع في استعمال اللغة ، فإن الرمزخشري قد عمل في تأويلاته على المجاز بالدرجة الأولى وجعله السلاح الرئيسي ، ومضى عليه من أوى تفسيره إلى آخره . وقد عرفنا أن علم البيان وعلم المعاني كانا ميزان الرمزخشري في قياس إعجاز القرآن واكتشاف دقائقه وأسواره ، وكانا أيضاً سلاحه في تأويل متشابهه . على أن المعتزلة مهما كان حظ أحد من المجاز ، ومهما تفاوت القدر بينهم في استعماله فانهم ينفون جميعاً علماً متميزاً في التعامل مع المجاز ومن الواضح من الأمثلة العظيمة التي عرضناها هنا ، والأمثلة الكثيرة التي مرت معنا خلال الدراسة أن المعتزلة إذا كانوا قد اتسعوا في نظيرتهم إلى المجاز ومضوا بها طوقاً على نطاق كبير حتى كانوا متميزين في ذلك ، إلا أن هذه النظرة كانت تتسع بصورة خاصة عرضهم لتلك المشاكل التي تتعلق بمبادئهم وأصول عقيدتهم لأنهم وجدوا في المجاز عند أكثرهم في الوصول إلى تفسيراتهم التي يريدونها ، فكانوا بسبب ذلك مدعاة للهجوم الشديد من قبل أعدائهم الذين أخذوا عليهم تطرفهم الشديد في الانسياق وراء المجاز ، وأخرجوا الكلام عن ظاهره والأعراب في التأويل في سبيل الوصول إلى ذلك كله . يقول صاحب الطراز في الحديث عن مسألة الصفات بين تأويل المعتزلة وغيرهم : « والفرق بين تأويل المعتزلة وتأويل علماء البيان أن المتكلمين حطوا على تأويلات بعيدة ، وأخرجوا بعدها من مخالفة الأدلة العقلية ، وكان بعدها هم أمون من مخالفات العقل حيث كان دالاً على التنزيل دالة قاطعة ، فأما علماء البيان فانهم وضعوها على معانيها اللغوية في إخراج الدالة على هذه الجواهر ، ولكنهم قالوا : إن الباصرة خالية غير متحققة »

ويقول الامام الغزالي : « والأشعرى والمعتزلى لزيادة بحثهما ^(١) مجازاً الى
 تأويل ظواهر كثيرة . . والمعتزلة أشد منهم توفلاً في التأويلات » ^(٢) وحذر
 العلماء من الانسياق الطويل ورا^٣ المجاز كما يفعل المعتزلة لأنه مدعاة
 للخلاف الشديد . يقول ابن قتيبة : « وأما المجاز فمن جهته غلط كثيراً ممن
 التمس في التأويل ، وتشعبت بهم الطرق ، واختلقت النحل ^(٤) » ودعا ابن الأثير
 الى التمسك بظاهر الكلام ، وحمل المعنى عليه ، وهدم الخروج عن الملكا اذا
 دعت الشهوة اليه لما يؤدى اليه الخروج عن الظاهر من كثرة الخلاف
 يقول : « اعلم أن الأصل في المعنى أن يحمل على ظاهر لفظه . . والمعنى
 المحمول على ظاهره لا يقع في تفسيره خلاف ، والمعنى المعدول عن ظاهره
 الى التأويل يقع فيه الخلاف ، اذ باب التأويل غير محصور ، والعلماء متفاوتون
 في هذا ، فإنه قد يأخذ بعضهم وجهاً ضعيفاً من التأويل فيكسوه بمباركة
 قوة تميزه على غيره من الوجوه القويصة ^(٥) » .

ولكننا ينبغي أن لانسى في مقابل ذلك أن الجدل الطويل الذى دار حول
 المجاز بين المعتزلة وغيرهم ، من الطوائف الاخرى ، وتوسع المعتزلة نفسى
 تطبيقه واستعماله على مدى كبير ، قد ساهم في تحديد مصطلحه وتحديد
 دقيقاً لم يكن موجوداً عند أحد غيرهم .

٣ - والمجاز يتعلق باللغة ، والعرف اللغوى الذى يفرضه طبيعتها على
 أهلها ، ولذلك فان معرفة احكامه وقوانينه لا تكون الا بالرجوع الى أصل
 اللغة والاستتارة بخبرهم في التفرقة بين الحقيقة والمجاز كما يعرف ونسب
 أوبقينة . فعلا اذا استعبر الأسد للرجل هي الشجاعة فوجب اقاربه حيث
 لا يجوز تعديه ، فلا يجوز أن يطلق الأسد على الرجل الاخر لوجسود
 هذه المشابهة ^(٦) .

ولهذا عجب قول الشاعر معبر عن قوته وصحته :

هل لو رأتنى أخت جيراننا اذ أنا فى الدار كأتى حصار

اذا أنه بعيد عن الوضع فالمعروف أن يشبه بالجار فى الهلادة لا بالقوة ^(٧) .

ولكن المعتزلة قوم يقدسون العقل - كما سنتوسع في بيان ذلك بعد قليل -
 هو من أن الحكم الأول الذى ينبغي الرجوع اليه فى معرفة الاحكام
 واستنباط الأدلة ، فطابق مع العقل أخذه ، وما تعارض معه نهضه

١ - فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة : ١٨٥

٢ - تأويل مشكل القرآن : ٧١ - ٣ - المثل السائر : ٢٢/١

٤ - الطراز : ٨٧/١ : ٩٠

وهو عندهم مقدم على البرائة والنقل . ولكن مسائل اللغة وما يقتل بها
من المجاز وغيره لا تتعلق بالنقل ، ولا تخضع لأحكامه ، وإنما تخضع
- كما نقل - لأحكام العرف اللغوي . نقل السيوطي عن الثعالبي
عبد الوهاب قوله في كتاب المطهرة ((أعلم أن الفرق بين الحقيقة
والمجاز لا يعلم من جهة العقل ولا السمع ، ولا يعلم إلا بالرجوع
إلى أهل اللغة ، والدليل على ذلك أن العقل مقدم على وضع اللغة
فإن لم يكن فيه دليل على أنهم وضعوا الاسم لمسمى مضموناً مقتضياً
أن يعلم به أنهم نقلوه إلى غيره . . . فمن وجوه الفرق بين الحقيقة
أو المجاز أن يعتقد أهل اللغة على أنه مجاز ، وسد عمل في غير مسأله
وضع له ، كما وقفوا على أنهم وشجاع وحمار في القوي واليهاد . وهذا
من أقوى الطرق في ذلك)

ولكن المعتزلة يفتنون في تطبيق ما ذهبهم في تقديرها عقل ، والأحكام
إليه في كل شيء حتى في أمور اللغة ، وما يقتل بها ، معاًهلون - كما
ذكرنا - أن اللغة لا تخضع لذلك ولا تعتد به ، وقد مضى القول في
في تأويلاتهم المجازية يلحون على الجانب العقلي ، ويعتدون به اهتماماً
شديداً وقد تعارض لغة الصراحي بين أيديهم تلك المبادئ والأحكام
العقلية التي أخذوا بها ، وعندئذ فإن الحكم القاطع في الموضوع هو العقل
ولا بد من حمل الكلام على تأويلات مجازية تناسب العقل ، وتفق مع
أحكامه . وقد طفق المعتزلة فكرهم هذه نظرياً وطناً ، فخرجوا
دائماً بأن الكلام إذا خالف ظاهره ما تطعن إليه أدلة العقل وجب
صرفه عن ظاهره إلى ما يوافق هذه الأدلة بقول الشافعي المرفوض
لأن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دل عليه أدلة العقل
وجب صرفه عن ظاهره - إن كان له ظاهر موطنه على ما يوافق
الأدلة العقلية وطناً بقها . ولهذا رجعت في ظاهر كثير من كتبنا
الله تعالى الكف في ظاهرها الإخبار والتشبيه إلى ما لا يجوز عليه تعالى (٢)
ومعنى ذلك أن تأويل الكلام أصبح خاضعاً للأدلة العقلية أكثر من خضوعه
لأدلة اللغة ، والعرف المستعمل فيها ، والتأويل المجازي أصبح ضرورة
لا بد منها ، ولا مندوحة عنها حينما يتعارض مع هذه الأدلة المسترساة
استدلت اللغة على ذلك أم لم تصف . وماعد المجاز على هذا أم لم

١- المزهر : ٣١٢/١

٢- أمالي المرفضي : ٣٠٠/٢

بما أنه • ان التعسف في التأويل طرد ذلك مغتفر في سبيل العقل
وكذلك البعد فيه • يقول الشريف المرتضى عما ورد في القسرات
من معانيات الوصل عليه السلام مع عصمته وطهارته وكونه الحجة
على الخلق أجمعين • (١) انه اذا ثبت بالدليل عصمة الأنبياء
عليهم السلام فكل ما ورد في القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة
يفتضى وقوع الخطأ بينهم فلا بد من صرف الكلام عن ظاهره ، وحمله
على ما يليق بأدلة العقل ، لأن الكلام يدخل الحقيقة والمجاز
ويعدل المتكلم به عن ظاهره ، وأدلة العقل لا يصح فيها ذلك ، لا ترى
أن القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله تعالى من الحركة والانتقال
كقوله تعالى : (وجا' بك والطك صفا صفا ، وقوله : هل ينظرون
الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ، ولا بد مع وضوح
الأدلة على أن الله تعالى ليس بجسم واستحالة الانتقال عليه السبيل
لا يجوز الا على الاجسام من تأويل هذه الظواهر ، والعدل عما يقتضيه
صريح الفاظها قرب التأويل أو بعد ، ولو جهلنا العلم بالتأويل جملته
لم يضر ذلك مع التمسك بالأدلة ، وكان غاية ما فيه ألا نعلم قصد المتكلم
بما أطلقه من كلامه ، ونعلم اذا كان حكما أن له غرضا صحيحا •
فقوله تعالى في آية يوسف : (ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان
ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا الصالحين) يعدل
ظاهره على نسب المعصية الى يوسف ، وقد يشعر (أن يوسف عزم على
المعصية وأرادها وأنه جلس مجلس الرجل من المرأة ، ثم انصرف بأن رأى
صورة أبيه يحقوب عاضا على اصبعه متوقفا على الواقعة المعصية) هذا
ما عدل عليه لغة الآية ، ولكن (اذا ثبت بأدلة العقل التي لا يدخلها
الاحتمال والمجاز وجوب التأويلات أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء
عليهم السلام) فان الواجب عند (صرف كل ما له ظاهره بخلاف
ذلك من كتاب أو سنة الى ما يليق بالأدلة هوافتها ، كما نفعل مثـل
ذلك فيها يرد ظاهره مخالفا لما عدل عليه العقل من صفاته تعالى السـمى

وما يجوز وما لا يجوز » يأخذ الشريف المرتضى من ثم في تأويل هذه الآيات
 تأويلات مجازية خاضعة لهذه الأدلة التي يتحدث عنها . يقول : ((ورد لهذه
 الآية وجوه من التأويل كل واحد منها يقتضى لزامة نفي الله من السدوم
 على القاحشة)) يأخذ المرتضى في إيراد هذه التأويلات وهي أربع عشرة :
 أحدها أن الهم في ظاهر الآية متعلق بما لا يصح أن يتعلق به العزم
 أو الإرادة على الحقيقة لأنه تعالى قال : (ولقد همت به وهم بها) فمتعلق
 الهم بهما وإذا لم يكن لا يجوز أن يراد أو يعزم عليهما ، لأن الوجود
 الذاتي لا يصح فيه ، فلا بد من تقدير محذوف يتعلق العزم به . وقد يمكن
 أن يكون ما يتعلق به هم أنا هو ضميرها ، أو دفعها عن نفسه ، كما يقول
 القائل : كنت همت بفلان ، وقد هم فلان بفلان أي بأن يوقع به ضميرها
 أو مكرها . فان قيل : فأى معنى لقوله : (لولا أن رأى برهان ربه)
 والدفع لها عن نفسه طاعة لا يصف البرهان عنها ؟ قلنا : يمكن أن يكون
 الوجه في ذلك أنه لما هم بضميرها أراء الله برهانها على أنه ان أقدم
 على ما هم به أهلكه أهلها وقتلوه ، ما وأنما هم على عليه المأودة على الذبيح ،
 وتقدمه بأنه دناها إليه . فأخبر الله تعالى بأنه صرف عنه سوءه والفحشاء .
 وان قيل : هذا الجواب يقتضى أن جواب (لولا) يتقدمها فيكون التقدير :
 لولا أن رأى برهان ربه لهم بضميرها ودفعها ، وتقدم جواب (لولا) فيها
 غير مستعمل ، أو يقتضى أن تكون (لولا) بخبر جواب قلنا : أما تقدم جواب
 (لولا) فجائز . . . غير أننا لا نحتاج إليه في هذا الجواب ، لأن الهم
 بالضرب قد وقع إلا أنه انصرف به بالبرهان . والتقدير : ولقد همت به .
 وهم بدفعها ، لولا أن رأى برهان ربه لفعل ذلك ، فالجواب في الحقيقة
 مطوف . والكلام يقتضيه ، كما حذف الجواب في قوله . . . وقوله . . . وان قيل
 : قوله : (وهم بها) كقوله : (همت به) فلم جعلتم همتها به متعلقا بالقبح
 ، وهم بها متعلقا بما ذكر من الضرب وغيره ؟ قلنا : أما الظاهر فلا يستدل
 على ما يتعلق به الهم والعزم فيهما جميعا ، وإنما أنبتا همتها به متعلقا
 بالقبح لشهادة الكتاب والآثار ، وهي مكية ممن يجوز عليه فعل القبيح ،
 ولم يؤمن دليل من امتناع عليها ، كما أمن ذلك فيه عليه السلام .

والوجه الثاني في تأويل الآية أن يحل الكلام على التقديم والتأخير
 ويكون تخييمه . ولقد همت به ، ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها .
 وجرى ذلك بمجرى قولهم . كـت هـلكت لولا أنى عـا ركتك
 والوجه الثالث ما اختاره أبو علي الجبائي وهو أن يكون معنى (ههـها)
 اشتهاها ، ومال طبعه الى مادته اليه ، وقد يجوز أن تسمى الشهوة
 في مجاز اللنة . كما يقل القائل فيها لا يشهيه : ليس هذا من همي
 وهذا أهم الأشياء الى . ولا قبح في الشهوة لأنها من فعل اللسـه
 تعالى فيه ، وإنما يتعلق القبح بتأني المشتهى . والجواب الرابع
 أن عادة العرب أن يسموا الشئ باسم ما يقع عنده في الأكثر . وطى
 هذا لا ينكر أن يكون المراد به (هم بها) خطر بهاله أمرها .
 ووسوس اليه الشيطان بالدعـا اليها ، من غير أن يكون هناك عزم أو هم .
 فسمى الخطر بالهال همـا وبعد أنه يريد المرفضى هــهـهـه
 الوجه الرابع يحد مرة أخرى معقب عليها مشيرا الى أن ما حطـهـه
 عليها هو موافقة أدلة العقل : فيقول : ((وإنما أنكرنا ما ادعاه جهلهم
 المفسرين ، ومخرفوا القصاص وقرروا به نوى الله عليه السلام لما فسى
 العقل من الأدلة على أن مثل ذلك لا يجوز على الانبياء عليهم السلام
 من حيث كان متفوا عنهم ، وقادحا في الغرض المجرى اليه بأمرهم))
 ولعله من الواضح تماما خضوع المجاز في هذه التأويلات الأربعة جميعها
 للعقل . حل الكلام مرة على السذف ، وقد رخصه مخطفهم
 للفعل الواحد (وهم ، همت) ثم فسر لفظة (البرهان) في الآية
 بما يتفق مع ذلك ، وأوقعة هذا بما يشعر بانقحام جواب (لولا) فجـوزـه
 واحتج له ، ولكنه فضل عليه الحذف ، واستشهد له . وفي الوجه الثاني
 حل الكلام على التقديم والتأخير . وفي الوجه الثالث فسر الهم بالشهوة
 وميل الطبع . وفي الوجه الرابع فسر الهم بالخطر في الهال تسميته
 للشئ باسم ما يقع عنده في الأكثر .

وتعسف في أكثر ذلك تعسفا واضحا مراعاة لأدلة العقل التي تحدث عنها .
 وإذا كان الخلاف قد وقع - كما رأينا - في الآيات المتشابهات مفسرا
 استعدى الطويل ، وحتم استعمال المجاز وغيره من طرائق القيل لسرف الكلام
 وأخراجه عن ظاهره . فان الحكم الالهي في مثل هذه الأمور ينبغي أن يكون
 اللغة وتقليدها والعرف المجازي الشائع في أمثال هذه القضايا . وأما
 القاضي عبد الجبار فان الحكم الفضيل فيها عند العقل وأدلة . وقيل
 في كتابه متشابه القرآن : « وكل ذلك يوجب أن يرجع في دلالة القرآن
 إلى أن يعرف تعالى به دليل العقل ، وأنه حكم لا يخطر على القبول
 ليصح الاستدلال بالقرآن على ما يدل عليه » . وقيل في موضع آخر مشهورا
 إلى أن التشابه لا يكفي فيه اللغة بل لابد فيه من دليل العقل . وقيل :
 « المحكم ان كان فيه طريقة اللغة أو لمضادة القرينة لا يحتل إلا الوجه
 الواحد » . فقل سمع من عرف طريقة الخطاب ، وطعم القرآن أمكنه أن يسهل
 في الحال على ما يدل عليه ، وليس كذلك التشابه لأنه وإن كان من العلامات
 باللغة يحل القرائن فإنه يحتاج عند سماعه إلى فكر مهبط وفطر محسوس
 ليحمله على الوجه الذي يطابق المحكم ودليل العقل « . وقيل كذلك :
 « فاما إذا كان المحكم والتشابه وارد في التوحيد والعدل فلا بد من
 بنائهما على أدلة العقل » . وإذا كان القاضي عبد الجبار يسوغ هذا
 الاعتماد المبالغ فيه على العقل ، وجعله الحكم الالهي الذي ينبغي المودة
 اليه في مسألة المحكم والتشابه بأنه حكم لا يخطئ ، وقاسم مشترك بين
 الجميع ، ولذلك فإنه يمكن أن يقضى على الخلافات التي في أمور حسنة
 هذا الموضوع ، فيقول : « بسبب اختلاف الناس في المحكم والتشابه
 ، وأن ما هو محكم عند المشبهة هو من التشابه عند الموحدة ، وما يحسده
 الموحدة محكما عند المشبهة بخلافه كان لابد بأن يرجع إلى محكم آخر . . .
 أو بأن يرجع إلى أدلة العقل . . . » . إلا أننا نرى أن هذا على العكس
 يوسع شقة الخلاف بين الطرفين . فمن قال ان هذه الأدلة العقلية هي

١ - متشابه القرآن : ٦/٢

٢ - المرجع السابق

٣ - المرجع السابق : ٧/٢

٤ - المرجع السابق : ٨/٢

يمتنعها المعتزلة هي موضع اتفاق من أعدائهم ومخالفينهم الذين لهم هم
أيضا أدلتهم ومقاييسهم العقلية : وقد أدت هذه الحرية الواسعة
التي أعطاهم المعتزلة للرأى والتفكير غير مقيد بين أحيانا بالنص اللغوي
أو العرف المجازى الشائع الى كثير من الاختلافات بين رجالهم أنفسهم
في وجوه التأويلات المجازية . يقول ابن قتيبة في الحديث عن كثرة
الخلاقات بين رجال المعتزلة مع زعمهم أنهم يحتكمون في أقوالهم الى العقل
الذي يدعون أنه لا يخطئ فيه الناس : « وقد كان يجب - مع ما يدعونه
من معرفة القياس واعداد آلات النظر - ألا يخطفوا كما لا يخطف الحساب
والمساح والمهندسون لأن أنتم لا عدل الا على عدد واحد ، ولا على
شكل واحد ، فما بالهم أكثر الناس اختلافا ، لا يجتمع اثنان من رؤسائهم
على أمر واحد في الدين . فأبو الهذيل العلاف يخالف النظام والنجار
يخالفهما ، وهشام بن الحكم يخالفهم وكذلك ثمامة وموهب وهشام الأودي
وعبيد الله بن الحسن . . . وفلان وفلان ليس منهم واحد الا وله مذاهب
في الدين يدان برأية ، وله عليه تسع » .
وهكذا خضع بحث المجاز على أيدي المعتزلة الى سلطان العقل خضوعا
مطلقا في بعض الاحيان ، حتى كاد يتحول الى شكل من أشكال القياس
وطريقة من طرائق الاثبات ، وقد يحل أكثر ما يطبق ، أو يستبعد منه كثير
من الجوانب الثرة الغنية التي يمكن أن تشيع في الكلام رونقا وحياسة
نتيجة احترام الجانب العقلي الحي واللاحاح عليه في التأويل .
٤ - والفرق بين الحقيقة والمجاز أن الحقيقة - كما يرى ابن جني - ((١))
أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة ، والمجاز ما كان يحد ذلك
فالحقيقة اذن ما استعمل في المعنى الذي وضع له في الأصل عند بدء
اللغة ، والمجاز ما استعمل في غير ما وضع له . ومن الواضح أن هذا التعريف
لا يفرق بين أنواع المجاز المختلفة ، لأن الاستعارة تدخل في نطاقها
ونحن نواجه مثل هذا التعريف عند الروائي وهو يحدثنا عن الاستعارة
محددا ، فقد مر معنا أنه عرف الاستعارة بقوله : ((تعليق العبارة

١ - تأويل مختلف الحديث : ١٥

٢ - الخصائص : ٤٤٢/٢

على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة « مما يدل على أن التفرق بين الاستعارة والمجاز الموصل لم يكن معروفا في ذلك الوقت . ولكن صاحب الطراز لا يرضيه تعريف ابن جني للحقيقة ويقول : « هذا فاسد فانه يلزم فيه خروج الطائفة الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة لأنها لم تعرف الاستعارة على أصل وضعها اللغوي مع أنها حقائق ^(١) » . ومنّا على ذلك فان تعريف المجاز على هذه الصورة التي ذكرها ابن جني بأنه ما لم يعرف الاستعارة على أصل وضعه في اللغة هو أيضا في نظر العلوي فاسد لأنه أولا يخط بالأعلام المنقولة من أصل وهو فان هذه الأعلام لم تنقل على استعمالها في اللغوية بل نقلت إلى هذه الأشخاص والعلوم أنها لا تكون مجازات ، وثانيا لأن ما هذا حاله يخط أيضا بالحقائق العرفية والشرعية فانها قد استعملت في غير ما وضعت له في أصل اللغة ، ولم تعرف تلك الاستعمالات اللغوية ولا يقل بأنها مجازات . ويري أن الأفضل أن يكون التعبير عن المجاز بأنه « ما أتاد معنى غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب لعلاقته بين الآلي والثاني » .

والاعتارة في حد يسمهم عن المجاز يفترضون دائما وجود أصل حقيقي لكل صورة مجازية ، وهو أصل ثابت يأتي المجاز ليحدث فيه خصوصية معينة ، ويحرضه عرضا آخر فيه مهزة وفضل . يقول الرمانى : « وكل استعارة فلا بد فيها من أشيا : مستعار ، مستعار له ، ومستعار منه . وكل استعارة لا بد لها من حقيقة وهي أصل الدلالة على المعنى في اللغة . وكل امرئ القهر قيد الأوبد . والحقيقة فيه : مانع الأوبد . وقيد الأوبد أبلغ وأحسن . فكل استعارة لا بد لها من حقيقة قولها من بيان لا يفهم بالحقيقة ^(٢) » فكان مهزة المجاز هي زخرفة المعنى وتزيينه ، ومن ثم يصبح مصلا باللفظ ، وجانبا من جوانب الصياغة الشكلية ، فهو قرين الطبيعة والزخرف . ومن ناحية أخرى فان افتراض أن لكل صورة مجازية أصلا حقيقيا ترتب عليه أنه لا بد من أن تكون الصلة بين المعنى الحقيقي والمعنى

١ - الط - راز : ٤٩/١

٢ - الط - راز : ٦٧/١

٣ - الط - راز : ٦٤/١

٤ - الفك - ٨٧

المجازى صلة واضحة وقوية.

ان هذه الصلة هي القرينة الشرعية التي تبيح نقل المعنى عن وضعه الاصلى الى وضع جديد وهي - كما يقل ابن جني - ((قرينة تسقط الشبهة))^(١) وإذا لم تكن القرينة واضحة جلية فان هذه النقطة تصبح ضرها من الهذيان الذي لا مهرب له ، وكما وضحت هذه القرينة كان المجاز أجود . ففطرة المعتزلة الى المجاز نظرة صارفة لا تولى التداخل وانعدام الفواصل والحدود . والحق بعد ذلك أن تصور المعتزلة للمجاز على هذا النحو تصور تقليدي مهوث ، ولم يمسرأ بدعا في هذا ، فنقاد العرب جميعا يؤمنون بأن لكل معنى . بازى معنى حقيقيا لا يد منه ولا غنى عنه . وهناك حدود صارفة بين المعنيين ، وقرينة تربط بينهما ، تنفخ أو تنفض وبها يقاس حسن المجاز أو رداءته . يقل صاحب الطراز : ((من شرط المجاز أن يكون سهوًا بالحقيقة ، وليس من شرط الحقيقة أن يكون لها مجاز . وأما الآلى فهبانه أن المفهوم من حقيقة المجاز هو ما كان مستعلا في أمر مخالف لموضوعه الاصلى ، إذ هو يوجب أن يكون قد وضع في الاصل لمعنى آخر . . . وأما الثاني فهبانه هو أن مفهوم الحقيقة هو اللفظ الذي استعمل في نفسه موضوعه الاصلى . . .))

وإذا كانت الصلة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازى هي التي تبيح النقطة من الآلى الى الثاني ، فان هذه النقطة تحقق للمعنى الاصلى ثلاثاً : أو توفر له ثلاث فوائد هي - كما يقل ابن جني - ((الاتساع ، والتوكيد ، والتشبيه)) فان عدم هذه الأوصاف كان الحقيقة البتة . ومعنى ذلك أنه لا يعدل عن أصل الوضع الى معنى جديد إلا اذا تحققت إحدى هذه الصفات الثلاث . ومضى ابن جني يضرب على ذلك الأمثلة والشواهد . فمن ذلك مثلاً قول النبي صلى الله عليه وسلم في القوس : هو حرس . فالمعاني الثلاثة موجودة فيه . أما الاتساع فلأنه زاد في أساس الفرس الذي هو فرس وطرق وجواد ونحوها : البحر حتى أنه ان احتج اليه في شعر أو مسجع أو اتساع استعمل استعمال بقيمة تلك الأسماء ، ولكن لا يفتنى

١ - الخصائص : ٤٤٢/٢٠

٢ - الطراز : ٩٩/٣

٣ - الخصائص : ٤٤٢/٢

الى ذلك الا بقرينة تسقط الشبهة • وذلك بأن يقلب الشاعر

علوت مطلقا جوادك يوم يسوم وقد اتى الجواد فكان بحرا
وكان يقلب الساجع : فرسك هذا اذا سما بخرته كان فجوا واذا جرى
الى غايته كان بحرا • ونحو ذلك ••

وأما التشبيه فلأن جريه في الكثرة مجرى ماء • وأما التوكيد فلأنه يشبه
العرض بالجواهر وهو أثبت في الغرض •• وكذلك قيل الله سبحانه
: (وأدخلكم في رحمته) فهذا مجاز وفيه الاوصاف الثلاثة
أما السعة فلأنه كأنه زاد في أسماء الجهات والمحال اسما هو الرحمة •
وأما التشبيه فلأنه شبه الرحمة • وإن لم يصح •• دخلها •• بما يجوز دخوله
فلذلك وضعها موضع • وأما التوكيد فلأنه أخرجه عن العرض بما خبر به
عن الجواهر • وهذا تعال بالعرض وتغني عن خبره اذا صبر الى خير ما يشاهد
وليس صماين • الا ترى الى قولي بعضهم في الترتيب في الجوهل
ولو رأيت المعروف رجلا لأيتمو حسنا جميلا • وأنا يرغب فيه بأن ينمو
عليه • معظم من قدره بأن يصوره في القوس على أشرف أحواله وأنمو
صاته • وذلك بأن يتخيل شخصا متجسدا لا عرضا متوهجا • عليه قوله •

تلك حب عتمة في فؤادي فهاديه مع الظاني يسير

أي • فهاديه الى الظاني يسير • أي فهاديه مضموما الى خاتمه يسير •
وذلك أنه لما وصف الحب بالطفل فقد استعربه • الا ترى أنه يجسر
على هذا أن نقول :

شكوت اليها حبها المظفلا فزارها شكواي الا • لا

فهو المظفل ما ليس في أصل اللغة أن يوصف بالظلل • وإنما ذلك وصف
بخصر الجواهر لا الأحداث • وأما التشبيه فلأنه شبه ما لا ينتقل ولا يستقر
بما ينتقل • (أ) • الصالحية والتوكيد • لأنه أخرجه عن ضعف العرض
الى قوة الجوهرية • (ب) • رأينا أن الجاحظ عندما تحدث عن المجاز
لاحظ أيضا أنه يكسب اللغة انسيا • ومنها بعد لولات أكثر وأغنى
فقال انه به وأشباهه اتسعت لغة العرب • كما لاحظ الزمخشري أيضا

بعض هذه الصفات التي يعيدها المجاز ما تحدث عنه ابن جني والباحظ
فذكر أن المجاز في قوله تعالى : (يجعلون أصابعهم في آذانهم
من الصواعق حذر الموت) قد أقاد انشاعا في اللغة ، يدل على المبالغة
قال : ((فان قلت : رأس الأصبع هو الذي يجعل في الأذن . فبلا
قيل : أنما طمهم ؟ قلت : هذا من الانشاعات في اللغة التي لا يكاد
الحاصر يحصرها كقوله : (فافصلوا وجوهكم وأيديكم) (فاقطعوا أيديهم)
أي البعض الذي هو إلى المرفق ، والذي إلى الرسغ ، وأيضا ففي ذكر
الأصابع من المبالغة ما ليس في ذكر الأناامل)) .

وإذا كان المجاز يفيد هذه المعاني جميعها ومعاني أخرى يمكن أن تفهم
من الكلام ، فإنه لذلك أبلغ من الحقيقة ، وأكثر مزية وفضلا . فالشريف
المرتضى يرى أن الكلام لا تظهر فصاحته ، ولا تقوى بلاغته إذا خلا من وجه
بلاغى ((وكل كلام خلا من مجاز محذف واختصار واقتصار بعد عن
الفصاحة وخرج عن قانون البلاغة)) وقد ذكرنا فيما سبق أن الجاحظ
يرى فيمنى المجاز مفخرة من مفاخر اللغة العربية ، وهو فضل رأسه
في لغتهم يمكن أن يظهر بها ويتباهوا . ويتفق الشريف المرتضى
في هذا أيضا مع الجاحظ فيرى أن كلام العرب إنما كان في المرتبة العليا
من سلم الفصاحة والبلاغة لما يكثر فيه من استعمال ألوان المجاز
يقول : ((وكلام العرب وحى وإشارات واستعارات ومجازات ، وهذه الطال
كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة ، فان الكلام متى خلا من الاستعارة
وجرى كله على الحقيقة كان بعيدا من الفصاحة برها من البلاغة)) .
وطى الرغم من أن القاضي عبد الجبار قد ربط فصاحة الكلام بالفظم ، وأرتباط
أجزائه خلال النسق والتأليف على طريقة مخصوصة بحيث يحتل كل لفظ
مكانه المناسب في التركيب ، الملائم لما قبله وما بعده سواء كان هذا اللفظ
حقيقة أو مجازا ، إلا أنه أشار إلى أن في المجاز فضل منه ، أو حسنا
رأى دأضاف إلى فضيلة الفظم فقال : ((ولا فصل فيما ذكرناه بين الحقيقة

١ - الكشف : ١٤/١

٢ - أمالى المرتضى : ٣٠٠/٢

٣ - أمالى المرتضى : ٤/١

والمجاز، بل ربما كان المجاز أدخل في الغشاحة لأنه كالاستدلال
في اللغة، والغالب أنه يزيد على المواضع السابقة، ولأنه
مواضع تخص فلا تنارق المواضع العامة فلا يقتضيان يكسبون
كالحقيقة وأزيد (١) وتتفق المعتزلة في هذا أيضا مع النظر
العامة للمجاز، فيكاد يجمع نقاد العرب على أن المجاز يبلغ حسن
الحقيقة، وأنه يلطف الكلام ويكسبه حلاوة ويكسوه رشاقة، والسيوطي
في استهجانه رأى من أنكروا وجود المجاز في القرآن كان يحصر أن هذه
شبهة باطلة لأنها تذهب بشرط الحسن الذي يكسبه الكلام به
يقول: «ولوسط المجاز من القرآن سقط منه شرط الحسن، فقد اتفق
البلغا على أن المجاز يبلغ من الحقيقة، ولو وجب ظو القرآن حسن
المجاز وجب ظوه من الحذف والتوكيد وتكثيرة القصص وغيرها»
وهل على هذه المعتزلة للمجاز النظر الحسية فتكون مهمة المجاز
بناء على ذلك تقديم المعنى للحواس، وإخراج المعنى العقلي
إلى الحس الطائى، ولعل أكثر من الح على هذا الجانب من المعتزلة
الرباني، فقد لاحظ عدد حديثه عن التشبيه والاستعارة في التفسير
أن النقطة فيها تكون لإخراج المشبه إلى صورة الإدراك المحسوس
الذي يجعله قريبا للتصور، وحينما راح يتحدث عن وظائف التشبيه
بين قاعدته ومزاياه ذكر أنه قد يخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع
عليه الحاسة، وأما أنه يخرج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة
أو يخرج ما لا يعلم بالبدئية إلى ما يعلم بالبدئية، أو يخرج ما لا قسوة
له في الصفة إلى ما له قوة في الصفة، وفي كل هذا - كما يلاحظ -
الحاج على هذه النظر الحسية التي نتحدث عنها، وحينما مضى
بحال كثيرا من أمثلة الاستعارات التي وردت في القرآن الكريم
أرجع الجلال فيها إلى استخدام الحواس المختلفة من صوت ولمس
وطوق وغير ذلك في التعبير وإخراجه إلى الوجود، وتأثيره في جنى

١ - الضماني : ٢٠١/١٦

٢ - الطبراز : ٨/٢

٣ - معترك الأقران : ٢٤٦/١

كذلك بنظرة الروائي هذه ، فهى فى المجاز تجسيدا للمعنوى وتقف بما
 له فى صورة حسية وذلك بهدف تأكيد المعنوى وتثبيتته فى النفسوس
 فى قوله تعالى : (وأدخلاه فى رحمته) الذى تحدثنا عنه فليس
 قليل مجاز قام على هذه الخاصة فشبه الرحمة - وهى أمر معنوى -
 بشئ محسوس ملموس وصحيح أن ابن جنى - استعمل مصطلحات
 مخالفة لمصطلحات الروائي ، فاستعمل الجوهر والعرض أحيانا أو غير
 ذلك ، إلا أنه يلتقى فى نهاية المطاف مع الروائي فى الفكرة الأساسية
 وأخذ أبو هلال العسكري الذى تأثر تأثرا واضحا بالروائي بخصط
 الفكرة ويتوقف عند ذلك ملجأ على فكرة التقديم الحسى فى المجاز
 فهو مثلا عندما يتعرض للاستعارة فى قوله تعالى : (فجعلناه
 لها منورا) يلاحظ التقديم البصرى للمعنى ، وهى ذلك من بلاغة
 المجاز ومثاله ، فيقول : ((حقيقة : أبطناه حتى لم يحصل
 منه شئ)) والاستعارة أبلغ لأنها اخراج ما لا يرى الا ما يرى ^(١) .
 وكذلك الاستعارة فى قوله تعالى : (وهنولها عوجا) هى أبلغ من
 الحقيقة لأنها أخرجت المعنى الحقيقى وهو الخطأ من المعنوس
 غير الشاهد الى المعنى المجازى وهو العوجا حسى مشاهيد
 والخطأ غير شاهد ^(٢) . وحين عدد أبو هلال أقسام التشبيه الاربعة
 كانت جميع الشواهد التى لمردها على ذلك تقوم على أساس الانتقال
 من مشبه يدرك بالفكر الى مشبه يدرك بالعيان والحد . وهذه
 النظرة الحسية للمجاز ، والتى تأثر فيها - كما ذكرنا - تأثرا واضحا
 بالروائي هنى التى دفعت الى رفض تلك التشبيهات التى جاءت نفسى
 اشعار المحدثين ، والتى أخرجت الحسى الى المعنوى بدلا من أن تخرج
 المعنوى الى الحسى . ونقال فى ذلك : ((وقد جاء أشقا المحدثين
 تشبيه ما يرى بالعيان الى ما ينال بالفكرة وهو ردى)) وهى تامة
 نفس الفكرة التى رفض من قبله الروائي على أساسها بعض التشبيهات

١ - الصناعتين : ٢٧١

٢ - الصناعتين : ٢٧٤

٣ - الصناعتين : ٢٤٢

لأنها أخرجت المعنوى الى الحسى ، أو الأوضح الى الأغض .
 وترتب على هذه النظرة الحسية للمجاز أمر آخر ، وهو : هل الحقيقة
 أوضح أو المجاز ؟ أو بتعبير آخر : هل المعنى الاصلى الذى نقلت
 عنه الكلمة أوضح أو المعنى الجديد الذى استعملت فيه ؟ وكسبون
 الجواب الطبيعى المترتب على النظرة السابقة ان المجاز أوضح من
 الحقيقة ، مادام كجزء من مهمته على الاقل يخرج المعنوى الى المادى
 أو العقل الى المحسوس ، وقد الح الرمانى كثيرا على هذه الناحية
 فربط حسن المجاز بما يدل عليه من اخراج الاغض الى الاظهر
 الاوضح ، ورد فى ذلك عبارات قاطعة الدلالة كقوله : ((وكل استعارة
 حسنة فهي توجب بلاغة بيان لا تنوب عنه الحقيقة))^(١) وقوله : ((التشبيه
 البليغ على ضربين : تشبيه حسن ، وتشبيه قبيح ، فالتشبيه الحسن هو
 الذى يخرج الاغض الى الاوضح فيفيد بيانا ، والتشبيه القبيح ما كان على
 خلاف ذلك))^(٢) وقد رأينا من خلال دراستنا لارا^١ الرمانى فيها سبق
 أنه بنا^٢ على هذه النظرة عاب على بعض شعرا^٣ عصره بعض التشبيهات
 لأنها أخرجت الاوضح الى الاغض ، وما تقع عليه الحساسة الى ما تقع
 عليه ، وكانت من أجل ذلك نفرقه من تلك التشبيهات والاستعارات
 البعيدة التى لا يبدو وجه الشبه فيها واضحا جليا أو قريبا من
 مرمى النظر .

٥ - وعلى الرغم من أن المعتزلة كانوا يحتجون - كما رأينا - الى العقل
 أولا فى اقرار المعنى أو رفضه ، صرون فى مطلق هذا المعنى للدلالة
 العقلية ضرورة تحتم أن يصرف عن وجهه وتلتص له التأويلات المجازية
 المخطئة ، الا أن هذا لا يعنى انهم كانوا يوردون هذه التأويلات
 دون سقلا لغوى أو دعم من النصوص والامثلة ، بل كانوا يحرصون دائما
 على الرجوع الى لغة العرب والشعر القديم والاستشهاد به فيها بسوقون
 من وجوه التأويل . وكانوا يشعرون باستمرار أن تأويلاتهم المجازية

١ - النكت : ٨٧

٢ - العمدة : ٢٨٧ / ١

لأنها أخرجت المعنوى الى الحسى ، أو الأوضح الى الاغضى .
 وترتب على هذه النظرة الحسية للمجاز أمر آخر ، وهو : هل الحقيقة
 أوضح أو المجاز ؟ أو بتعبير آخر : هل المعنى الاصلى الذى نقلت
 هذه الكلمة أوضح أو المعنى الجديد الذى استعطت فيه ؟ وكـ
 الجواب الطبيعى المترتب على النظرة السابقة ان المجاز أوضح من
 الحقيقة ، مادام كجزء من مهمته على الاقل يخرج المعنوى الى المادى
 أو العقل الى المحسوس ، وقد الح الرمانى كثيرا على هذه الناحية
 فربط حسن المجاز بما يدل عليه من اخراج الاغضى الى الاظهر
 الاوضح ، ورد فى ذلك عبارات قاطعة الدلالة كقوله : ((وكل استعارة
 حسنة فهي توجب بلاغة بيان لا تنوب عنه الحقيقة)) وقوله : ((التشبيه
 البليغ على ضربين : تشبيه حسن ، وتشبيه قبيح ، والتشبيه الحسن هو
 الذى يخرج الاغضى الى الاوضح فيفيد بيانا ، والتشبيه القبيح ما كان على
 خلاف ذلك)) وقد رأينا من خلال دراستنا لآراء الرمانى فيها سبق
 أنه بنا على هذه النظرة عاب على بعض شعراء عصره بعض التشبيهات
 لأنها أخرجت الاوضح الى الاغضى ، وما تقع عليه الحساسة الى ما لا تقع
 عليه ، وكانت من أجل ذلك نفرقه من تلك التشبيهات والاستعارات
 البعيدة التى لا يبدو وجه الشبه فيها واضحا جليا أو قريبا من
 معنى النظر .

٥ - وعلى الرغم من أن المعتزلة كانوا يحتجون - كما رأينا - الى العقل
 أولا فى اقرار المعنى أو رفضه ، ويرون فى مخالفة هذا المعنى للأدلة
 العقلية ضرورة تحت أن يصرف عن وجهه وتمتص له التأويلات المجازية
 المختلفة ، إلا أن هذا لا يعنى أنهم كانوا يوردون هذه التأويلات
 دون سقيا لغوى أو دعم من النصوص والامثلة ، بل كانوا يحرصون دائما
 على الرجوع الى لغة العرب والشعر القديم والاستشهاد به فيما يسوقون
 من وجوه التأويل . وكانوا يشعرون باستمرار أن تأويلاتهم المجازية

١ - التكملة : ٨٧

٢ - العمدة : ٢٨٧ / ١

لا يمكن أن تنفع أو تكتسب صفة الشرعية طالما تستند إلى أساس لغوي
مكين . ومن هنا كانت دائما هذه المحاولات الشاقة الجسدية
من المعتزلة للتوفيق بين العقل واللغة ، وبين الهادي التي انتهى
بها واعتقوها وبين طبيعة المجاز وأصل العرف اللغوي المستعمل فيه
وصحيح أن صوت العقل كان هو الأقوى وهو الأهم في نظرهم
كما سنوضح بعد قليل ، ولكنهم لابد أن يجدوا له السند اللغوي
من العربية وكلام القوم مهما كلفهم ذلك من جهد ومهما كان فيه
من عصف وجور . وقد ردت خلال دراستنا السابقة لجهود المعتزلة
أمثلة كثيرة توضح حرص المعتزلة الدائم على هذا السند اللغوي
من العربية لأقوالهم وأفعالهم المجازية . فكلما كان المعتزلي
يورد قولاً خاطئاً من شاهد منقول مبهمة كان شأن هذا الشاهد .
وهذا لم يخالف المعتزلة سنة القوم المعروفة في هذه المسائل
فهم كاهل السنة وكجميع علماء العربية على اختلاف منازلهم ومشاربهم
يحرصون على الشاهد والمثل في كل ما يقولون ، وعلى الاحتكام
إلى كلام العرب وطرائقهم في التعبير ما هو سنة لا يكاد يحيد عنها
أحد . وذلك ساهم المعتزلة مع غيرهم في تدعيم فكرة دراسة اللغة
واحترام عاداتها وتقاليدها ، ومراعاة السنن الواردة في استعمالها
واعتبار المتوارث المنقول عن أهلها أمراً لا يجوز التغريط فيه أو التساهل
في شأنه .

وهذا ظل تلك النظرة التقليدية شائعة في استعمال المجاز ، وظل الشاعر
مطالباً بالحفاظ على الأشكال التقليدية الموروثة في كلامه . وما هو
الجاحظ يتحدث عن بعض التشبيهات الشائعة المشهورة في كلام
العرب ، ثم يتطرق إلى الحديث عن المجاز في بعض الكلام فيقول
: ((لا يعيبه إلا من لا يعرف مجاز الكلام ، وليس هذا ما يطرد))
نقسه ، وإنما تقدم على أقدموا وحججنا أحجوا ، وننتهي
إلى حيث انتهوا^(١))) داعياً بذلك الشاعر المحدث أن يلتزم

بهذا المؤلف المتوارث ، ولا يحاطى الخروج عليه ، أو التجديد فيه ،
ومعنى ذلك أنه إذا كان العرب يسمون الرجل جملاً ولا يسمونه بحميراً
ويسمون المرأة بقرة ، ويسمون الرجل ثوراً ... ويسمون الرجل حميراً
ولا يسمون المرأة أتاناً ، ويسمون المرأة نعجة ، ولا يسمونها شاة ...
فمنهني الحفاظ على ذلك وعدم الخروج عليه .

وهذا لم يتطوّر المعترلة عن فكرة القدسية للغة القديمة ، ومثالبها
المهروث من كلام العرب وأساليبهم ، وظل المجاز تبعاً لذلك خاضعاً
للنظرة التقليدية التي كان يتحدث عنها بمصاحبة النحويين والنحويين .

ومخلاصة القول أن المجاز قد تحدد على أيدي المعترلة تحديداً واضحاً
دقيقاً بمعناه الاصطلاحي المقابل للحقيقة . وضوا يطبقونه بهذا المفهوم
على نطاق واسع وكبير في إبحاثهم ودراساتهم القرآنية ، وخاصة في تلك
الآيات المتشابهات التي تصادف مبادئ الاعتزال . وقد استنبطوا كثيراً
من خصائص ومميزات ، وأقاموا حولها دراسات واسعة مركزة . وقد كان
من نتيجة الجدال الطويل الذي دار بين المعترلة وغيرهم من أصحاب
الفرق والطوائف الأخرى حول المجاز ودفاع المعترلة عنه دفاعاً مدعوماً
بالحجج والبراهين القوية المقنعة مستنداً إلى المتناقل المهروث من
كلام العرب أن أدرك الجميع أن المجاز ضرورة لا بد منها ، وهو من
مستلزمات التعبير ، وخصيصة مهمة من خصائص العربية ، فأقبل العلماء
على دراسة كثير من أشكال التعبير والصور البيانية في القرآن ، واستفادوا
كثيراً من تحديدات المعترلة لمصطلحاتها ، وإيضاحهم لكثير
من خصائصها ومميزاتهما .

الفصل الثالث

قضية اللفظ والمعنى

ولدت قضية اللفظ والمعنى في رحاب الفلسفة والدين تهجئة ذلك الجدول الطويل الذي كان يدور بين طوائف المسلمين المختلفة حول مجموعة من القضايا التي تتعلق بالقرآن الكريم : قضية الحكم والمشابه ، وجواز تفسير المشابه أو عدمه ، وقضية قدم القرآن أو حدوثه ، وكونه مخلوقا أو غير مخلوق ، وحول جواز قراء القرآن بخير العربية أو عدم جوازها ، إلى غير ذلك من المسائل والأمور التي أشد الخلاف حولها ، واتصل الجدول بها . وقد خاض الفقهاء ورجال الدين في الحديث عن قضية اللفظ والمعنى كما خاض فيها المتكلمون ، وكان لهم في ذلك آراء وجهاً - نظر متعدد .

أثبتت أولا مسألة قراء القرآن بخير العربية التي كانت نتيجة توافد أفواج وأقسام من الأعاجم على اعتناق الإسلام من لم يكونوا يعرفون العربية ، فاستمع لك تفكير الفقهاء في جواز قراءه هؤلاء للقرآن بخير لغته الأصلية ، وجرد ذلك بطبيعة الحال إلى التفكير في مفهوم القرآن : أهو في اللفظ ؟ أم في المعنى ؟ أو هو فيهما جميعاً ؟ وهنا على ذلك ففي أي وجه من هذين الوجهين يمكن إعجازه ^{بشر} وهل يجوز ترجمته أولا يجوز ؟ فقالت الشافعية ^{فيها} والمالكية والحنابلة لا تجوز قراء القرآن بخير العربية ، وإذا كان المسلم لا يفهمها وهو أمي فإنه يطلو بخير قراء عند الشافعي ، وأما من يفهمها عند المالكية ، وإن أمكنه الائتمام ولم يفهمها بطلت صلاؤه . ويرى الحنابلة أن من لم يفهم العربية لزكته التعلم ، وإذا لم يفعل مع القدرة على ذلك لم تصح صلاته . (١)

واستقر الإجماع بعد نقاش طويل في هذا الموضوع على أنه يجب قراء القرآن على هيئته التي يتعلق بها الإعجاز الذي هو في اللفظ والمعنى ومن هنا كانت تستنتج قراء بخير العربية . (وجه الشئ أنه يذهب إعجازه المقصود منه (٢) ولأنك أيضاً كانت ترجمته حرفية تطابق الأصل العربي غير ممكنة ، وسبب عدم إمكان الترجمة الحرفية أن القرآن الكريم ، بل أي كلام عربي بلغة لا بد أن يحتمل على ضريح من العناصر الفنية هي : المعاني الأصلية ، والصورة التي تحدثها الألفاظ عند تناسق دلالتها على الوجه الذي يقتضيه العقل . ويسمونها الأمام الشافعي الدلالة الثابتة . ويرى أنها تحدث من النكات البلاغية المختلفة

١ - انظر كتاب الفقه على المذاهب الأربعة الجزء الأول وقسم العبادات : ٣٣

٢ - الاتقان : ١٠٩/١

التي هي من خصائص اللغة العربية . يقول : ((للغة العربية من حيث هي الناطق
داله على معان نظران : أحدهما من جهة كونها الناطق أو عبارات داله على معان
مطلقة ، وهي الدلالة الأصلية . والثاني من جهة كونها الناطق أو عبارات متعسدة .
داله على معان خادمة ، وهي الدلالة الثانوية . فالجهة الأولى هي التي يشترك
فيها جميع اللغات ، واليهات تنحصر مقاصد المتكلمين ، ولا تختص بأمة دون أخرى
فأنه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلا كالقيام ، ثم أراد كل صاحب لسان الاخبار عن
زيد بالقيام تأتي له ما أراد من غير تلك . ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب
الاخبار عن اقوال الاولين من لسان من أهل اللغة العربية وحكاية كلامهم . ويتأخر
في لسان المعجم حكاية اقوال العرب والاخبار عنها ، وهذا لا اشكال فيه . . . وأما
الجهة الثانية فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الاخبار : فان
كل خبر يقتضي في هذه الجهة امورا خادمة لذلك الاخبار بحسب المخبر والمخبر عنه
والمخبر به ونفس الاخبار في الحال والمساو ونوع الاسلوب من الايضاح والاختصار والاهجاز
والاطلاق وغير ذلك)) .
ثم يضي الاطام الشاطبي فعدد مجموعة من الالوان والنكات البلاغية التي تنفرد بها
اللغة العربية ، وما تحدثه هذه النكات في الكلام من معان اضافية لا يستطعن جميع
التعبير عليها والاحساس بجمالها الا أهلها المختصون بها . يقول : ((وذلك أن سبك
تقول في ابتداء الاخبار : قام زيد ، ان لم تكن عناية بالمخبر عنه بل بالخبر ، فان
كانت العناية بالمخبر عنه . قلت : زيد قام . وفي جواب السؤال : أو ما هو منزل تلك
المنزلة : ان زيدا قائم . وفي جواب النكر لقيامه : والله ان زيدا قام . ونفسى
التكيت على من ينكر قيامه : انما قام زيد . ثم يتنوع ايضا بحسب تعظيمه أو تحقيره .
أعني المخبر عنه . وحسب الكناية عنه . والتصریح به . وحسب ما يقصد في مساسق
الاخبار . وما يعطيه مقتضى الحال ، الى غير ذلك من الامور التي لا يمكن حصرها .
وجميع ذلك دائر حول الاخبار بالقيام عن زيد . فمثل هذه التصرفات التي يختلف معنى
الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود . . . ولكنها من مكملاته ومنماته ، ويطلع
الباع في هذا النوع بحسن مساق الكلام اذا لم يكن فيه نكر . وهذا النوع الثالث
١ - الموافقات في اصول الاحكام : ٤١/٢ .

(١)

اختلفت العبارات * وهذه الدلالات الاضافية المتروكة التي يكتسبها الكلام من طريق
استخدام هذه النكات البلاغية التي تتميز بها العربية من غيرها هي التي تجعل من
العسير ترجمة الكلام البليغ لما يوحى اليه لك من فقدان هذه الدلالات الثرة ، ولذا
يقول الامام الشاطبي في اعقاب العبارات السابقة : ((ولذا ثبت هذا فلا يمكن
لمن اعتمر الوجه الاخير ان يترجم كلاما من الكلام العربي بكلام العجم على حال ، فضلا
عن ان يترجم القرآن وينقل الى لسان غير عربي الا مع فرض استواء اللسانين في اعقابه
عونا ، كما اذا استوى اللسان في استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه ، فلذا ثبت ذلك فسي
اللسان المنقول اليه من لسان العرب امكن ان يترجم احدهما الى الآخر)) (٢)
واثيرت على سبيل التمثيل ايضا مسألة قدم القرآن وحدوثه ، واستنتج لك البحث
في ماهية الكلام وطبيعته . ولخص يمكن المعتزلة - كما سبق ان ذكرنا - اول من اعتنق
نظرية خلق القرآن ، ولكنهم هم الذين تنهوا هذا الرأي ، ودافعوا عنه دفاعا
شديدا ، وحشدوا له الادلة والبراهين الكلامية والدينية المختلفة حتى أصبح يدور
بهم ، وشكل شطرا مهما من اصول عقيدتهم ، والذي جرههم الى القول بخلق القرآن
القرآن بلهم في نفي الصفات عن الله حرصا على تنزيهه المطلق عن أية مشابهة
له مع المخلوقين ، فنفوا عن الله نهما لذلك صفة الكلام ، وانكروا ان يكون متكلما .
وقد مر معنا انهم يذهبون في تلك الآيات التي تنسب اليه كلاما ، أو تصف حوراء
دارينه وبين الاشياء أو الكائنات الى خطيها على تأويلات مجازية نهما ما عسى
حقائق المجردة ، أو يؤولون كلام الله بأنه قد خلقه في بعض الاجسام المخصوصة
كاللوح المحفوظ أو شجرة موسى ، أو جبريل ، أو الرسل . وتكون نسبتها اليه كمنسبة
يضاف ما ننسده اليوم مثلا من قصيدة امرئ القيس اليه على الحقيقة وان لم يكن
محدثا لها من جهته الآن . والكلام عند المعتزلة هو كائن حسي ، وهو مكون من
الحروف المنظومة والاصوات المقطعة المسموعة ، وهو حينما ينسب الى الله ليس

(١) المرجع السابق : ٢ - ٤ - ٤٨
(٢) المرجع السابق :
(٣) انظر شرح الاصول الخمسة : ٥٢٨ .

يقولون : ان القرآن قديم ، لكن لا بمعنى اللفظ الاى بمعناه بعضنا من بعض لان
هذا حادث ، بل بمعنى كلام الله الذى الوصية له كانه يذاته تعالى . فهذا هو
القديم كعلمه واودته ^(١) .

هذان نموذجان لبعض القضايا والمسائل الدينية والكلامية التى نشأت فى احضانها
قضية ((اللفظ والمعنى)) فقد ظهرت اول امرها فى رطب الفلسفة والدين نتيجة الجدل
الطويل حول هذه الامور التى سقنا اشارة لبعضها ، ثم انتقلت بعد ذلك الى قضاياها
الادب والبيان بصورة عامة . نجد الجاحظ خلافا ولعله تأثر بها كان يشيع من الحديث
عن جواز ترجمة القرآن الكريم ، ومن جواز قراءة غير العربية او عدمها . فحسنت
عن ترجمة الشعر ، ففى انعلاجه ترجم الشعر العربى لما يؤدى اليه ذلك من الفساد
والا هاب بموضع الحسن فيه ، فقال عبارته المعروفة التى مرت معنا : ((الشعر ~~سحر~~
لا يقطع ان يترجم ، ولا يجوز عليه النقل ، ومتى حل تقطع نظم ، ويطل وزنه ، وذهب
حسنة ، وحفظ موضع التعجب ، لا كالكلام ^(٢))) .
كما يرى انه لا يجوز ترجمة غير العربى . ومن ذلك ان الجاحظ لاحظ تلك النكسات
البلاغية التى تحدث عنها الشاطبى كعبير لانقضاء جواز ترجمة القرآن وهى نكات تحدث
بسبب النظم ، ومن مرآيا اللغة العربية ، وهو هنا يعتمد عليها وعلى طالعها مسسمن
منه ونخل فى كل مكان نتيجة الشعر العربى الى لغة اخرى . وقد كان الجاحظ يحفظ
بضع هذه المرآيا البلاغية نصب عينه وهو يرب على اللغويين مثلون فى ابي عمرو الشيبانى
فى استحضانه لذلك الميثاق اللذين نظما هو عمرو الى طالعها من معنى الحكمة والمشمل
وطأ فى ذلك طالعها البلاغ ، وموطن البراعة ، صطلحن اعقاره فضل للمصنف ومنه
الاسلوب ، حتى طلب ان يدونا له ليدخلها فى كتبه ، وقد حمل الجاحظ حسنا
التأليف الذى وجده من ابي عمرو وامثاله من اللغويين وغيرهم فى الاعتقاد بالمعنى
فقط الى ان يقول عبارته التى سبق ان عرضنا لها من ان المعاني مطروحة فى الطبع

(١) الكشف : ٥٤٠/٢
(٢) الحيوان : ٧٥/١
(٣) الحيوان : ٧٨-٧٧/١

يعرفها العجمي والعربي والهندي والفرسي دون أن تكون غايته في ذلك إسقاط قيمة المعاني أو إهدار لفضلها ومكانتها في الكلام الجيد الفصح .

ولكن عبارة الجاحظ هذه - كما سبق أن اشرنا - إذا كانت تعلى من شأن الصياغة وتعطىها فضلا على المعاني دون أن تسقط هذه المعاني أو تتكررها ، فإن فيها في الوقت نفسه فضلا واضحا بين هذين العنصرين المبعين من عناصر العمل الفني . ومن الواضح من خلال ذلك العجز الموجز الذي سقاه أن الفصل بين اللفظ والمعنى قد بدأ منذ فتره مبكره ، وأن الجدل الذي دار حول ترجيح القرآن ، وجواز قراءته بفهم العربية أو عدم جواز ذلك كان من أخصر احكام هذه الثنائية الحاده بين العنصرين . **لقد** رأينا الجدل في هذا الموضوع يعود الى الحديث عن اعجاز القرآن وهل هو في اللفظ أو في المعنى أو فیهما كليهما ، وقد فهمنا الفرق الانتصار لهذا العنصر ، وفهمنا الفرق ثان الانتصار للعنصر الآخر ، ثم وقع شبه اجماع عاشرنا ان الاعجاز فیهما جميعا . وفي كل ذلك كان ينظر الى اللفظ والمعنى وكأنها مستقلان ، أو كأن بينهما فصلا حادا . كما أنه في مسألة الجدل حول موضوع خلق القرآن وقدم كلام الله أو حدوثه ، كانت هذه الثنائية موجودة أيضا في اذهان الظانين في الموضوع فقد فصلوا بين المدلول والدلالة في النص القرآني : بين المعنى القائم في ذات الله وبين العبارات اللفظية التي يحبر بها عنه . فكلام الله قديم من حيث معانيه ، محدث من حيث الفاظه المتصلة بالهشرا المخلوقين ، ثم أصبح الجدل يسوده حول الكلام القديم والكلام المحدث المخلوق بين المعتزلة والاشاعره . وطريق هذا الجدل الى الحديث عن اعجاز القرآن ، وكان مركزا حول اعجاز هذا النص المتكسر المقبول لا اعجاز القائم في الذات الالهية . ثم شاعت في البيئة الاعتزالية فكرة الصرفه التي نادى بها النظام ، وحم فيها أن القرآن ليس كتابا معجزا من حيث فصاحتها وبلاغته ، وأن الناس قادرون على مثله لولا أنهم صرفوا عن ذلك ضيقا من الصرف . وقد تصدى لهذا الرأي مقدما تلميذه الجاحظ ، فأنكر على استلزامه ما ذهب اليه ، وحاول أن يلتصق اعجاز القرآن ، وسر تفوقه فوجد ذلك في النظم ، وكان مفهوم النظم عنده

كما لاحظنا قبل قليل - شكلها - فحطه ذلك على أن يفضل الشكل على المعنى ،
 وعطيه العز. والشرف ، وأعلن في قضية اللفظ والمعنى آراءه التي سبق أن تعرضنا
 لها ، والتي أصبحت فيها بعد ذات خطر كبير لما كان يحظى به صاحبها من مكانة
 في الأدب والبيان ، ولما كان يتمتع به من شخصية طاهرة مرموقة .
 أذاع الجاحظ المعتزلي - كما ذكرنا - فكرة أهمية اللفظ وعظمته وترجيحه على المعنى
 دون أن يقصد إسقاط المعنى أو احتقاره ، ولكن قول الجاحظ قبل طه الهذلي على غير
 ما أراد ، لعله صاحبه ، وتوهمه الناس طويلاً قضية المعاني ، وحطاً من قدرها ، وتترك
 هذا التصور خطياً عظمياً على المقاييس الأدبية لما انصرفت نظرية الناس من يومئذ
 إلى الشكل . وأعطاه الأهمية الأولى وأولت العز والشرف ، ولم تعد تعطى المعنى
 كبير فضل ، بل أصبح الشكل وحده مقياس الأدب الجيد ، وهو توفيق براءة الأدباء ،
 وتعرف أقدارهم . وحمل الجاحظ وز هذا القضية للنقد الخطيرة . فنحن نجسده
 آراءه هذه في جميع الهيئات الأدبية ، وقد أسى فهمها أحياناً ، أو بولغ في تصورها
 أحياناً أخرى . ولعل من أشد الأثار ظاهراً بالجاحظ في قضية اللفظ والمعنى
 أبو هلال العسكري الذي أجمع أسرار الجمال المعنى في الشعر إلى اللفظ ، وظالمه
 في ذلك . فقد أجمع أبو هلال عبارات الجاحظ وظلا فيها ، فقال : ((ولو لم يكن
 الشأن في إيراد المعاني لأن المعاني يعرفها العيون والعجمي والقوي والبسدي
 وإنما هو في جودة اللفظ وصفاته . وحسنه وهيبته . ونزاهته ونقاته ، وكثرة طلاوته
 ومائه ، مع صحة المسبك والتركيب . والخلو من أورد النظم والطريف . وليس مطلب مسكن
 المعنى إلا أن يكون صواباً ، ولا يقع من اللفظ بذلك حتى يكون على ما وصفناه)) (١)
 أبو هلال في موضع آخر أيضاً أن العز والبلاغة للكلام إنما عكس في الألفاظ ، لأن المعاني
 قد تقع للناس جميعاً ، للخاصة والعامة ، وإنما يتفاضلون في نظمها وتأليفها على
 شكل معين . يقول : ((على أن المعاني مشتركة بين العقلاء ، فهذه يقع الجيد للمعنى
 والنظمي والرجح ، وإنما يتفاضل النظم في الألفاظ وصفها ونظمها)) (٢) ويدل على

على أهمية الالفاظ في العمل الفني ، وأنها التي يقوم عليها اساس التفاضل ، فيذكر
أن الكتاب انما يزنون خطيبهم ومثالبهم ليتفاضلوا بمقدار لصنعه في الخطيبـــــــــــــــــــــــــه
والرسالة ، فيقول : « من الدليل أن مدار البلاغة اللفظ أن الخطيب الرائع » ولاشعار
الرائقة ما عطلت لفهام المعاني فقط ، لان الردي في الالفاظ يقوم مقام الديقـــــــــــــــــه
مضيا في الافهام . وانما يدل حسن الكلام ، واحكام صنعه ورونق الفاظه . . . على
فيل قائله ، وفهم منشئه (١)

وليس ابو هلال وحده هو الذي أخذ اوكد عبارات الجاحظ وزادها مبالغه وظهورا
بل يشوكة في ذلك ابو القاسم الاصفهاني الذي تراه يرد في القرن الخامس أن الناس
جميعا يشتركون في معرفة المعاني ، فهي مطروحة نصب العين الجميع ، وامـــــــــــــــــم
خواطرهم ، لا يكاد يعتنى بطلها على احد منهم ، وانما الشأن للصياغة . يقول
(٢) اعلم أن المعاني مطروحة نصب العين ، وتجاه الخواطر ، يعرفها نازله الويسر
وساكنه العذر ، والقرائح تشترك فيها ، وانما المعنى في سهولة مخرج اللفـــــــــــــــــظ
وكثرة الفا وجودة السبك ، وأنا انشدك ابياتا معناها واحد الا أن تفاوتها في اللفظ
عظيم (٢) .

وكانا احمر عهد القاهر الجرجاني أن رأى الجاحظ حول اللفظ والمعنى قد اسيء فهمه ،
ولذهب الناس في تصورهما الى غير ما رى اليه صاحبهما ، حتى اصبحت خطرا على
البلاغة والمقاييس الفنية ، لان الثنايه بين هذين العنصرين قد شاعت بين الناس
اولا ، ثم غلبت العناية بالشكل على اهتمام الجميع ، حتى اصبحت يرون فيه صـــــــــــــــــد
الجمال الاول ، وضوا يجهلون في حسن الصياغة وانتقائهما والتفنن في الوانـــــــــــــــــها
على حساب المعاني والافكار . رأى عبد القاهر أن الناس قد اصابوا فهم نظريـــــــــــــــــة
الجاحظ من وجهيها معا ، لم يدركوا مفهومه عن اللفظ ، كما جهلوا تصور للمعاني
التي قال عنها انها ملقاء في الطريق ، فحاول أن يوجه رأى الجاحظ التوجيه الصحيح ،
فيبين أن ابا عثمان في حديثه عن الالفاظ لم يرد اللفظه المستقلة برأسها فهذه لا قيمة
لها ، ولا تكتسب اللفظه المفردة فضيلة على لفظه اخرى الا اذا كانت احداها مألوفة

مستعمله وتلك غريبه وحقيقه ، وأن تكون جريده ^(١) اخف ، ومتزاجها احسن ، وسما
يكذ اللسان ابعده)) واما فيها عدا ذلك فلا قيمة للفظ المفرد ، ولا مزه لها أو شرف
وانما تكتسب المزه والحقين حين تنظم مع اخوات اخرى لها في سياق جملة أو تركيب سبب ،
فاذا كانت اللفظه متلاصقة في مكانها الذي هي فيه **هناك** بعدها واطلها مسن
الفاظ حكم لها عندنا بالمزه . واذن فالالفاظ لا تتفاضل من حيث هي الفاظ مجردة ،
ولا من حيث هي كلم مفردة ، وان الالفاظ تثبت لها الفضيله وخلافتها في ملامة معسنى
اللفظه المعنى التي ظهيرا ، أو ما شبه ذلك ^(٢) فمعلق به صريح اللفظ)) وما يستبدل
على ذلك أثل نرى اللفظه ((تروك وتوحيك في موضع ، ثم تراها حينها تثقل عليك
وتوحل في موضع آخر ، فلو كانت الكلمه اذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ ، واذا -
استحقت المزه والشرف استحق ذلك في ذاتها وعلى انفرادها دون أن يكون السبب في ذلك
حال لها مع اخواتها المجامع لها في النظم لما اختلف بها الحال ، ولكانت اما أن تحسن
ايها أولا تحسن ايها ^(٣) . ولا شك أن الجاحظ حين تحدث عن المعاني الماروحية
في الطهيق ، وأعطى اللفظ المزه عواشا به تلك الاشياء الواسعه لم يكن يريد هذا اللفظ
المفرد الذي يبين عبد القاهر أنه لا قيمة له في حد ذاته ، وانما هو يريد شيئا ابعده مسن
ذلك وأعقق وأهم . يريد الصورة التي تحدث في المعنى ، وهذا هو مفهوم قول الجاحظ
عن الشعرائه صياغة وضرب من النسخ وجنس من النصور . وهذا الصياغة ليست هي
الالفاظ المفردة ، وانما هي الصور التي تحدث في المعاني . قاله ^(٤) ((لم يوجهوا
اللفظ ما أوجبه من الفضيله وهم يعنون نطق اللسان واجسام الحروف ، ولكن جعلوها
كالمواعده فيما بينهم أن يقولوا : اللفظ ، وهم يجهلون الصورة التي تحدث في المعسنى
والخاصه التي حدثت فيه ، ويعنون الاى عناه الجاحظ حيث قال : وذهب الشيخ الى
استحسان المعاني وضرب من النصور ، وما يعنون الا قالوا : أنه **أخط** الحديث
فيشمله مقرظه وأخط المعنى خرد . فبرده جوهره ، وبما ^(٤) فنجعله **ديهاجه**)) . وهكذا

- | | | |
|-----|---------------|-------|
| (١) | دلائل الاعجاز | : ٨٨ |
| (٢) | المرجع السابق | : ٩٠ |
| (٣) | المرجع السابق | : ٩٢ |
| (٤) | المرجع السابق | : ٤٢٦ |

وجه عبد القاهر مفهوم الجاحظ عن اللفظ توجهها سديدا فجعله مراد الكلمة الصورة ،
 وذكر أنه **لا** كان من باب العواضعين النقاد أن يطلقوا اللفظ ويريد **لا** به الصورة
 التي تحدثها الالفاظ بسبب النظم . ولعل السبب في هذا أن تفصيل اجزا الكلام
 الى اللفظ والمعنى والصورة لم تكن قد اقتضت بعد في اذهان النقاد ، الا كسان
 المصروف أن الكلام هو اللفظ والمعنى ولا ثالث لهما ^(١) . فلما نفي الجاحظ أن يكون
 موطن البلاغة في الكلام متعلقا بالمعنى لم يجد الا اللفظ ^(٢) فصور ^(٣) عن الصورة ، على
 أن كلامه لم يخل من الاشارة الى مصطلح الصورة والتصور ولذا كان الاطام عبد القاهر
 وهو يتحدث عن الميزة البلاغية للكلام ، ويرد ذلك الى الصورة التي يحدثها النظم
 يعترف بدور الجاحظ في الاسهام في بناء هذا المفهوم ، ويشير الى استفادته منه
 في ذلك فيقول : ((وليس قولنا : الصورة قياسا نحن ابدعناه ، ولكن بكفك قول الجاحظ
 وانما الشعر صناعة ، وضرب من النسيج ، وجنس من التصوير)) ^(٤) . فعبد القاهر
 ان يوجه الى الجاحظ هذا التوجيه السديد من ناحية ^(٥) ويستفيد منه استفادة واضحة
 من ناحية أخرى ، يقول محمد غنمي هلال : ((على الرغم من امالة عبد القاهر لهما
 مقناه من آراء في النظم فقد تأثر بآراء سابقه وهذا حادوهم في الاعتداد بالصياغة ،
 وانها نظير التصوير والنقش ، وكانت جل افكاره دائره حول هذه الصياغة ، وقد افساد
 افادة كبيرة من افكار اصحاب اللفظ وترجيحه على المعنى ، وخاصة الجاحظ ، ففسى
 كتب الجاحظ بهذه الافكار عبد القاهر جميعها ، ولكن تجلت امالته بعد ذلك في ثورته
 على معاصريه من اشتطوا في نصره اللفظ حتى غفلوا عنه عن الغايه . . . وقد عزا الجاحظ
 الحسن للالفاظ ، ولكن يفهم من كلامه في مواضع مختلفة أنه يقصد الصياغة ولا المسموعة
 الالفاظ لتصوير المعنى كما بينا ذلك من قبل ، وهذا معنى قريب كل القرب مما اراده عبد
 القاهر في نظرية المعنى التي شرحناها ^(٦))) بعد أن شرح عبد القاهر مفهوم اللفظ عند
 (١) دلائل الاعجاز ٩٩٠ . تعليق المراغي . أولى سنة : (١٩٥٠م / ١٣٦٩هـ)
 المطبعة العربية .
 (٢) المرجع السابق .
 (٣) النقد الادبي الحديث : ٢٨١ - ٢٨٧ .

تقدّمه بن جعفر ^{يختصر} جمال الشعر في صياغته ، فلا ذهب على الشاعر أن يعرض لاي معنى يشاء سواء كان هذا المعنى حسنا أو سيئا ، وضعا أو رفيعا مادام يملك أن يعرضه في صياغة جملة وشكل موثّر . فالشعر صناعة قبل كل شيء ، ولذا لك فائدة من الاهتمام بعنصر الصياغة والشكل في المقام الاول . يقول : ((والمعاني كلها معرضة للشاعر وله أن يتكلم فيها أحب وأثمن من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه الا كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعه ، والشعر فيها كالصورة كما يوجد في كل صناعة من ان لا يد فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصورة . مثل الخشب للنجارة ، والفضة للصياغة وعلى الشاعر اذا شرع في معنى كان من الرفعة والصفا ، والرفعة والنزاهة ، والبلاغة والقناعة ، والهدى والعضدية ، وغير ذلك من المعاني الحميدة والاميرة ، ان يتوخى الهلوع في التجهود في ذلك الى النهاية المطلوبة ^(١) . ومادام الشأن للصياغة ، والفضل في تجودها فلا بأس على الشاعر أن يناقض نفسه ، بل بعد ذلك فضيلة له تدل على تمكنه من الصنعة)) فنناقضة الشاعر نفسه في قصيدته أو كلمته بأن يصف شيئا حسنا وصفا حسنا ، ثم يدهمه لما حسنا ايضا غير منك ولا محبوب من فضله اذا احسن المسودح واللام ، بل ذلك عندي يدل على قوة الشاعر في صناعته واقتداره عليها ^(٢) . ويبتليهم الامدى فكيف الجاحظ في المعاني الملقاه ، فيرى أن الفضل في الشعر يرجع مستطاع الى الالفاظ ، لان المعاني موجودة في كل امه وفي كل لغة ، وما بات به الشاعر من اوالاديب من معنى لطيف أو حكمه بارع أو ادب حسن فانه ليس له من الخطر مستطاع للصياغة ، ويمكن الاستغناء عنه عند الضرورة لانه شيء رائد في الكلام ، لان المعسول الاول على الصياغة يقول : ((ودقيق المعاني موجود في كل امه وفي كل لغة ، وليس الشعر عند أهل العلم به الا حسن التأتبي ، وقرب التأخذ ، واختصار الكلام ، ووضوح الالفاظ في مواضعها ، وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في شئ منه وأن تكون الاستعارات والتشبيهات لاثقة بلا التخصيص له ، وغير متافره لمعناه ، فان الكلام

(١) نقد الشعر : ٢٧
(٢) نقد الشعر : ١٨ .

لا يكفى البها . والرشق الا اذا كان بهذا الوصف . . فان اطلق مع هذا معسنى
لطيف أو حكمه بآيه أو أدب حسن ، فذلك زائد فى بها . الكلام ، وأن لم يتفلسف
قد رقام الكلام بنفسه ، واستغنى عما سواه . . (١)

ويحد ثنا الامدى فى آخر من الموازنه أن المطبوعين وأهل البلاغه مجتمعون على
أن الفضل ليس فى المعانى ، ولا فى استقصائها أو الاحاطه بها ، ولكن فى الالهام بهذه
المعانى أى فى صياغتها الصياغه الجميله الموصيه . والامدى يؤيد هؤلاء ، ويصرح
بانتكاه المهم والذاهب مذهمهم . يقول : والمطبعون وأهل البلاغه لا يكون الفضل
عندهم من جهة استقصاء . : المعانى ، والاغراق فى الوصف ، وانما يكون الفضل عندهم فى
الالهام بالمعانى ، وأخذ الحفوضها كما كانت الاوائل تفعل ، مع جودة المسبك
وقرب المعانى . والقول فى هذا قولهم والله اذهب . (٢)

ويتزايد اهتمام الناس بالصياغه ، واعطاؤها المنزل والشرف فى العمل الفنى ، حتى اذا
وصلنا الى عصر ابن رشيق القيروانى وجدناه عن الثنائيه الشائعه بين هذين العنصرين
وأن لكل منهم شعبا وأحزابا . فهناك اصحاب الالفاظ ، واصحاب المعانى ، ولكسبل
من هذين الفريقين آراء . وما اذهب ، ولكن ((أكثر الناس على تفضيل اللفظ على المعنى))
ويؤيد بعضها من حجج اصحاب اللفظ فيقول : ((سمعت بعض الحذاق يقول : قال العلماء
اللفظ اعلى من المعنى ثنا ، واعظم قيمه ، واعز مطلبها ، فان المعانى موجوده فى طمساع
الناس ، يستوى الجاهل فيها والحذاق ولكن العمل على جودة الالفاظ وحسن المسبك
وصحة التأليف . الا ترى نوان رجلا اراد فى المديح تشبيه رجل لما أخطأ أن يشبهه
فى الجود بالخيث والبحر ، وفى الاقدام بالاسد ، وفى الضاء بالسيف ، وفى العزم
بالميل ، وفى الحسن بالشمس ، فان لم يحسن تركيب هذه المعانى فى أحسن حلاها
من اللفظ الجيد الجامع للعرفه والجزاله والعذبه والطلاوه والسهوله والحلاوه لم يكن

(١) الموازنه : ٤٠١/١ .
(٢) الموازنه : ٤٩١/١ .
(٣) العمده : ١٢٧/١ .

للمعنى قدره (١) ((ونقل ابن رشيق رأى استاذ عبد الكريم النهشلى فى تفهيم
اللفظ على المعنى فى شعره وتأليفه فيقول : ((الكلام الجبل اغنى عن المعانى
اللطيفة من المعانى اللطيفة عن الكلام الجبل (٢))) .

وتزايد عناية الناس بالشكى تزايداً شديداً ، حتى اذا وصلنا الى القرون المتأخرة
وجدنا نافذاً كآمن خلدون مثلاً يكاد يطلع عن المعانى كل قيمه ، وينسب الفضل
كل الفضل للالفاظ ، فهى الاصل والمعانى تابعة لها ، وأن صياغة الكلام شعوره
ونشره محصوره فى اجادة اللفظ ، فتى حفظه المرء واجابه وأغنته على الطريقة السنى
دج العرب على استعماله فيها فقد أصبح أدبياً بلينها ، ولن يجد امامه أية
صعوبة تعترضه اذ المعانى شئ يأتى على الهامش ، ولا يمكن أن تشكى فى العمل
الأدبى أية صعوبة : يقول ابن خلدون ((أعلم أن صناعة الكلام نظاماً ونشراً أننا هى
فى الالفاظ لا فى المعانى ، وإنما المعانى تبع لها وهى أصل ، فالصانع السدى
يحاول ملكه الكلام فى النظم والنثر انما يحاولها فى الالفاظ يحفظ أمثالها من كلام
العرب ليكثر استعماله وجريه على لسانه ، حتى تستقر له الملكة فى لسان مضمرة ، واما
المعانى فهى الضمائر ، وايضا فالمعانى موجودة عند كل واحد ، وفى طوع كل فكر
منها ما يشاء ويرضى ، فلا تحتاج الى صناعة ، وتأليف الكلام للمبارة عنها هو
المحتاج للصناعة كما قلنا ، وهى بمثابة القوالب للمعانى ، فكما أن الاوانى السنى
يخترق بها الماء من البحر منها آنية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخشرف
والدبا واحد فى نفسه ، وتختلف البيوت فى الاوانى الملونة بالماء باختلاف جنسها
لا باختلاف الماء (٣))) .

ذلك هى اصداً لبعض ما تركته نظرية الجاحظ المعتزلى فى الالفاظ والمعانى ، وما
وجهت اليه الانظار من أهمية الصياغة وضرورة العناية بها ، دون أن يقل الجاحظ
أن ذلك على حساب المعانى أو فوق انقاضها ، حتى ذهب بعض النقاد - كما
رأيت الى المبالغة

(١) المرجع السابق .

(٢) العنود : ١٢٨/١

(٣) مقدمة ابن خلدون : ٦٥٧ .

« الشديده بالاحتقال بالالفاظ ولوعلى حساب المعنى » فأما ووا فهم الجاحظ « أو نظروا إليه نظره سطحه » .

وعلى العموم ~~فإنه~~ يمكننا أن نلاحظ الامور التاليه ونحن ندرك قضية اللفظ والمعنى في البهتة الاعتزاليه :

- ١ - حاول المعتزله منذ البدايه التوفيق بين اللفظ والمعنى ، والدعوه الى ضيقه التشاكل بينهما ، وقد بدأت هذه النظره مبكره جدا في صحيفه بشر السدي الح كثر على ضرورة مشاكله اللفظ ^{وأن} المعنى ^{الاديب} في كتابته التماسق والتوافق بينهما ، فلكل معنى من الالفاظ ما يكون ادخل في التعبير عنه ، وأقدر على ابرازه واظهاره . وهذه المشاكله هي جزء من مراعاة مقتضى الحال ، وموافقة المقام للمقال التي تحدث عنها بشر طويلا ، وقد أتى الجاحظ من بعده ، فطور هذه المفاهيم جميعا ، وراح يلج الالواح الشديده على الرغم من حديثه عن أهمية الصياغة على ضرورة التطابق بين اللفظ والمعنى وشدة العناية بها .
- فالكلام لا تأثير له الا اذا تشاكل لفظه مع معناه ، ويرعى فيه أن لكل ضرب من الحديث ضربا من الالفاظ أكثر ملاءمة له . وتوسع في تفصيل الحديث عن قاعدة مراعاة مقتضى الحال التي ألم بها بشر ، واعطاها مدلولات جديده ، فربط الالفاظ بأحوال المخاطب ، فدعا الى ادراك قدره حتى تتفق له العبارات التي تليق بمقامه وميزته ، كما ربطها بالموقف الذي تقال فيه ، كأن يكون خطبه نكاح أو خطبه في يوم الجمع ، أو بين الساطنين ، وغير ذلك من المواقف التي ينبغي للاديب أن يراعها ، ويتقن . يصلح لها من الالفاظ والتعابير .
- وقد تهنى المعتزله في الواقع مسألة مراعاة مقتضى الحال تهنا واسعا ، وادخلوها الى البلاغه العربيه على نطاق كبير ، حتى أصبحت فيما بعد عند بعض النقاد العرب هي التعريف الجامع المانع للبلاغه . يقول القزويني : ((البلاغه فسي الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحتها)) ^(١) وقد بلغ من توسعهم في هذه

أن وزن الكلمة ويرد لها على صيغة معينة يوحى بشئ من معناها . يقول : ((قسأل
 الخليل : كأنهم توهوا في صوت الجندب استطالة ومدا فقالوا : صر وتومسوا
 في صوت الهازي تكلها فقالوا : صرصر وقال سيويه في المصادر التي جاءت على الفعلان
 انها تأتي للاضطراب والحركة ، نحو : النقران ، والغليان ، والغشيان . فقالوا :
 يتوالى حركات المثال توالى حركات الافعال ووجدت اننا من هذا الحديث أشياء كثيرة
 على سمت : حذاء ، وضهاج ، أمثلة . وذلك انك تجد المصادر الرباعية الضعفة تأتي
 للتكرير نحو : الزرعة ، والقلقة ، والصلصلة ، والقنقة والصعصعة ، والجرجرة ، والقرقرة
 ووجدت أيضا (الفعلي) في المصادر والصفات انما تأتي للسوء نحو : البشكى . -
 والجزمي ، والولقي .)) ^(١) ومن أجل ذلك تكون كل زيادة في وزن الكلمة مؤثرة في المعنى
 تغير في معناها . فزيادة اللفظ حرفا أو الانتقاص منه تعني زيادة في المعنى أو نقصا
 في مدلوله . يقول ابن جني : ((وبعد فإذا كانت اللفظة دلالة على المعاني ثم زيد
 فيها شئ أوجت القسمة له زيادة المعنى به ، وكذا أن انحرفت به عن سمتة وعديده
 كان ذلك دليلا على حادث متجدد له)) ^(٢)
 ويضرب على ذلك مجموعة من الأمثلة والشواهد التي أدت زيادة اللفظ فيها إلى زيادته
 في المعنى ، فيقول : (هذا فصل من العربية حسن . منه قولهم : خشن وأخشوشن
 فمعنى خشن دون معنى أخشوشن ، لما فيه من تكريرا لعين وزيادة الواو . وكذا لك
 قولهم اعشب المكان ، فإذا أرادوا كثرة العشب فيه قالوا : اعشوشب . ومثله : حلاوا وحلولي
 ، وخلقوا ، وأخلطوا ، وغدن ، وأغدون . ومن ذلك قولهم : رجلا جميل ووضي .
 فإذا أرادوا المبالغة في ذلك قالوا : وضاء ، وجطال ، فزادوا في اللفظ هذه الزيادة
 لزيادة معناه) ^(٣) ويتطرق بعض المعتزلة في هذا الرأي ، ويالغ فيه مبالغ شديدة ، فيرى
 أن الصلة بين اللفظ ومعناه هي صلة ضربية لازمة . وهي علاقة واجبة لا تتخلف أبدا . ويمثل
 ذلك عباد الصهرى الذي زعم أن مجريد النطق باللفظ يمكن أن يدلنا على معناه أو شئ

(١) الخصائص : ١٥٣/٢
 (٢) الخصائص : ٢١٤/٣ - ٢١١
 (٣)

منه . ولكن رأى عباد هذا لا يكاد يحدده . وقد ذكر السويطي أن المحققين يرون
 - رأى عباد للفساد ، ويقول : () دليل فساد أن اللفظ لو دل بالآلات لفهم كسمل
 واحد منهم كل اللغات لعدم اختلاف الدلالات (١) والحق أن المعتزلة هم الذين
 إذا عاوا في البلاغة العربية على نظام واسع كبير فكرة مشاكلة اللفظ للمعنى التي أصبحت
 فيها بعد قاعده منهم من قواعد اللغة والبلاغة . ولا شك أن أصدا هذه الفكرة كانت
 موجوده قبل المعتزله في تلك الأقوال المتفرقه التي نقلت إلينا عن المتقدمين ولكن
 المعتزله قد طفقوا هذه الفكرة ، ومدوا أقدامها ، وأعطوها إيجادا عميقا ، ثم
 حولوها إلى قاعدة عامه أصبحت - كما ذكرنا - عباد البلاغة العربية ، وهي فكسمة
 مراعاة مقتضى الحال . أو ما يجب لكل مقام من المقال . كما أصبحت فكرة مشاكلة
 اللفظ للمعنى في حد ذاتها أصلا مبنا من أصول عمود الشعر عند العرب . وقد توقف
 عندها كثير من النقاد العرب متأثرين بملاحظات مشهور المعتمدين والجاحظ في هذا الموضوع
 وتحدثوا عنها وعن دورها في فصاحة الكلام وبلاغته . فمن أدوات الشعر المعينه عند الحسن
 طباطبائي : () أيا ، كل معنى حقه من العبارة ، وإيراد ما يشاكلك من الألفاظ حسن
 تبرز في أحسن زى وأبهى صوره (٢) كما تحدث عن مراعاة مقتضى الحال التي شرحها
 المعتزله فقال : () ولحسن الشعر وقبول الفهم إياه على أخرى وهي موافقه للحال التي
 بعد معناه لها (٣) وتوقف ابن قتيبة أيضا عند قاعدة المقام والمقال ، وشرحها
 بأن أن يند شيئا ما أتى به الجاحظ ، فيحدثنا عن الأدوات التي تلزم الكاتب
 في صنعه فيقول : () ونستجب له أن ينزل الفاظه في كنهه فيجعلها على قدر الكاتب
 والمكتوب إليه ، ولا يعطى خسر الناس رفيع الكلام ، ولا رفيع الناس وضعف الكلام (٤) ثم
 يرد على قول ابن جرير لكاتبه : (وأجمع الكبير ما تهر في القليل ما تقول) ليوضح

٥ - عيار الشعر : ١١

- | | |
|-----|---------------------------------|
| (١) | المزهر : ١١/١ |
| (٢) | مقدمة شرح المباشه للحزوقي : ٩/١ |
| (٣) | عيار الشعر : ٤ |
| (٤) | عيار الشعر : ١٦ |

كما فعل الجاحظ - ان الایجاز لا يستحب دائما كما لا تستحب الاطالة في كل حين بل لكل منهما حالات ومقامات يخفى مراعاتها ، فيقول : " يريد الایجاز وهذا ليس بمحمود في كل موضع ، ولا يختار في كل باب بل لكل مقام مقال . ولو كان الایجاز محمودا في كل الاحوال لجرده الله تعالى في القرآن ولم يفعل الله ذلك . ولكنه اطال قارة للتوكيد ، وحذف قارة للایجاز وكرد قارة للفهام .

ويرد حازم القرطاجني في العصور المتأخرة الفكرة ايضا ، فيقول في حديثه عن الشكل والمضمون : " انما الوضع المؤثر وضع الشيء . الوضع اللاحق به . هو ذلك يكون بالتوافق بين الالفاظ والمعاني والاغراض من جهة ما يكون بعضها في صورة من الكلام متعلقا ومقتربا بها بجانسه ويناسبه ويلتصق به من ذلك ، والوضع الذي لا يؤثر يكون بالنهاية بين الالفاظ والمعاني ^(١) والاغراض من جهة ما يكون بعضها في موضعه من الكلام متعلقا بها يناقضه ويوافقه وينافره .

وهكذا حاول المعتزلة منذ البداية - كما قلنا ان يوفقوا بين الالفاظ والمعاني ، واشاعوا فكرة التماثل بينهما والتوافق والتطابق التي ورثها عنهم النقاد العرب .

٢- على ان من الواضح ان التماثل بين اللفظ والمعنى لا تزال قائمه في حديث المعتزلة عن المشابهة بينهما ، ومراعاة تناسب بين احدهما والاخر . فكان الفكرة تولد في الاذهان ، وهي فكرة رفيعة او وضعها ، شريفة او سخيفة ، ثم يختص بها لها اللفظ المناسب ، فان كانت من المعاني الشريفة انتقي لها الشريف من الالفاظ

واذا كانت من المعاني الرديئة السخيفة انتقي لها السخيف من اللفظ والهاء لمن

التعابير ، فكل من للمعنى مستقلا شرقا او ضعفا ، وكان للفظ ايضا - وهو مستقل حرف وصوت سخفا وشرقا . فالفضل الحاد بين هذين العنصرين ما يؤهل قلة حتى الآن

فلم يستطع الحديث الشكلي الظاهري عن المشابهة ومراعاة التوافق بينهما ان يزيله

او يقضي عليه . ومن ناحية اخرى فقد كان حديث المعتزلة عن المجاز الذي تعرضنا

له فيما سبق يساهم في زيادة تصور الفصل اللفظ عن المعنى ، واستقلال كل منهما

برأيه ، فقد رأينا المعتزلة في حديثهم عن المجاز يلحون كثيرا في التجريد ، والابتعاد

بالمعنى القرآني - وخاصة كنهيا يكون هذا المعنى ما يصادم عقائد الاعتزال او

يتجافى مع اصل من اصول العدل والتوحيد - عن شكله الظاهري ، ومعناه الخارجي

الذي يمكن ان تشير اليه دلالات اللفظ المادية المحسوسة الى المعنى الذهني المجرد

المقصود فراء الشكل او الصورة .

ومن ثم فهموا الاستعارة والتشبيه او المجاز عموما على انها صور رائدة لتقديم المعاني

والمواقف الخلقية تقديمها مؤثرا في نفوس السامعين ، وعلى هذا الاساس انقسم النص القرآني

قسمين واضحة معنى مجرد قائم بنفسه ، وصور مازنة لحسنه ، فقد يكون لهذا المجازات

والصور اثر في اقل السامع واستمالته ، لكن المعنى القرآني قائم بذاته ، وليس
 هيكله المبريد الذي يمكن اختزاله وتجزئته بعيدا عن المجازات والصور .
 ومن هنا نشأ الانفصال بين اللفظ والمعنى (١) . واصبح المعنى شيئا مستقلا
 قائما برأسه قبل التعبير عنه ، بل انه ملقى في الطريق بعرفه العجبي والعربي
 وكل ما يفعله الاذيب هو ان يخرج اخراجا حسنا عن طريق الكسوة اللغوية
 والصياغة الأسلوبية . واذا كان هذا الانفصال بين العنصرين قائما على هذا
 الشكل وكانت الدرجة العليا في الهلاكة عند المعتزلة هي - كما بينا قبل قليل -
 محاولة التوفيق بينهما ، وتوفير المشاكل والتناسب لهما ، فان الدرجة التي تلبيها
 هي العناية بالشكل ، واظهار الكلام في ابهى صورة من صور الالفاظ والتعابير
 فالنشأة قائمة ولا بد من مفاضلة بين العنصرين ، واللفظ عتلا افضل ، وتغلبه على
 المعنى هو السائد عند المعتزلة بل عند معظم النقاد العرب كما بينا قبل قليل .
 ونتيجة لذلك التفضيل نجد عند المعتزلة رجوعا بلاغيا خالصا للعناية باللفظ وبحث
 ودرس خصائصه ومميزاته . منها ما يتعلق باللفظ المفرد ، ومنها ما يتعلق بالالفاظ
 المركبة . فقد دعا كل من يشر من المعتز والباحظ الى اجتناب الوحشي من الالفاظ
 والبعد عن المتعرج والمعقد منها ، واطال الجاحظ كثيرا في الحديث عن جزالة -
 الالفاظ وفخامتها ورفقتها وذكوتها وخففتها وسهولتها ، كما عرّف لبروفتها التي هي
 جوهرها ، فلاحظ ان منها ما لم يقترن بحضه ببعض ، وان هناك رجوعا بالعربية لا
 تتجاوز ، ومثلما عني الجاحظ باللفظ المفرد ، ودعا الى تلاوّم حروفه وانسجامها
 وجعل ذلك من شروط فصاحتها تحدث ايضا عن اللفظ المركب ، فدعا الى ملائمة
 لما معه في سياق النظم وفي درج العبارة فلاحظ ان من الالفاظ ما يقتضي فسر
 بحضه مع بعض حتى شبهها بحضر الثور ، بأولاد العلات وهمس الكسر ، لأن -
 الكلمة فيه لم تقترن الى اختصارها ولم تتجاوز مع ما يناسبها . وقد شاهده على هذا الحديث
 الرباني ايضا ، فجعل هذا التلاوّم بابا من ابواب الهلاكة العشرية .
 كما ان الكلام عند المعتزلة - كما اشرنا الى ذلك قبل قليل - هو في الأصل هذا
 الكائن الحسي المكون من الالفاظ والأصوات المسموعة ، وليس هو المعنى القائم
 في النفس كما كان يقول الأشاعرة وأهل السنه ، ولذلك لن نستغرب ان نجد عدايتهم
 تتجه الى الاهتمام به من حيث هو لفظ وسورة . وسجد واحدا مثل ابن سنان
 الخفاجي الذي تأثر بالمعتزلة ، ونقل كثيرا من اقوالهم في الكلام وما هيته ، وفسي

١- انظر رسالة الصور الفنية عند شعرا الأحياء في مصر لجابر عصفور .

القرابة والمقربة والحكاية والمعنى وغير ذلك (١) وكان يرى ما يرويه من أن الكلام - أي كلام - لا يخرج عن الحروف والأصوات أي يخلق هذا التصور على إطلاقه واسع في كتابه (سر الفصاحة) فمعنى فيه عبارة فائقة بالحروف والأصوات ويشير في أثناء ذلك إلى جهود المتكلمين من المعتزلة وغيرهم في دراسة الأصوات وأحكامها وحقيقة الكلام، فورد على خصوص المعتزلة الذين فسروا الكلام بأنه معنى قائم في النفس، وهذه فاسدة، وهو يزعم أن الذين قالوا بهذا الرأي إنما لجئوا إليه بعد أن رأوا أولة المعتزلة على القول بخلق هذا القرآن الذي يتألف من الحروف، ولا يخرج عن الألفاظ، فليجئوا إلى هذا الحيلة - حيلة تفسير الكلام بالمعنى القائم بالنفس - ليتسنى لهم القول بقدوم القرآن على بعض الوجوه (٢).

ومضى ابن سنان يستفيد من تلك الملاحظات الكثيرة التي وردت في كتبه الجاحظ متأثره هنا وهناك، فعقد فصلا للأصوات وآخر للحروف ثم فصلا في الكلمة وتبعه بفصل في اللفظة (٣) حتى إذا انتهى من هذا المقدمات تحدث عن الفصاحة فجعلها مقصورة على الألفاظ وجعل الهلاقة وصفا للألفاظ مع المعاني ثم قسم شروط الفصاحة إلى قسمين منها ما يكون فحسى اللفظة المفردة، ومنها ما يكون في اللفظ المركب، ومضى يحدد هذا الشروط التي لا تخرج في إطارها الكبير العام عن تلك الملاحظات التي ذهب إليها الجاحظ في كتبه عن الأصوات والحروف والنظم والتأليف.

وهو أكد المعتزلة دائما على أهمية الصياغة في أثناء حديثهم عن الهلاقة وتعريفهم لها. فالهلاقة عند عمرو بن عبيد: «غير اللفظ في حسن الفهم فلا بد من انتقال اللفظ وتجويد» عند الكلام ونقل الأفكار إلى الآخرين ويأتي بعد ذلك لاحظ والبراني ليؤكدوا هذه الفكرة ويلجأ على أهمية الصياغة في الهلاقة فليت الهلاقة إبطال المعنى للآخرين وليس كل من أفهمك حاجة من الناس بلينا كما يقول السامري. وأمثلة لأن المرء قد يفهم الآخرين بلفظة رديئة أو ملحوظة. وقد يفهمهم بالآلة أو غير ذلك ممن وسائل التعبير فهل نسمى مثل هذا المرء بليغا، وهل يسمى قوله الطحون الرديء هلاقة؟ وابن فذل الصياغة، وجمال الأسلوب إذن وهما من الشروط الأساسية التي لا يمكن التغافل عنها في أي قول بليغ؟ وقد فسر كل من الجاحظ والبراني في أثناء حديثهما عن البليغتين نوعين منه: البليان العادي الذي هو بالمعنى اللغوي لنكته والذي يعني الفهم والفهم والبيان الحاجة والبيان الفني الأدبي الذي لا ينبغي أن يخلق إلا على القول

١- سر الفصاحة : ٣٨-٣١

٢- سر الفصاحة : ٣٥ - ٢١

٣- سر الفصاحة : ٥٠ - ٥٩

الجميل • والتعبير الحسن المتاز ، ولا ينبغي ان يطلق على ما قبح من الكلام او
 ما اسلوبه • وامر آخر يتصل باهتمام المعتزلة بشأن اللفظ واصباحه واعطائهم
 المزية والفضل على المعاني والافكار وهو ما يتصل بموضوع السرقات الأدبية فلفسدهم
 رأينا الجاحظ لا يحتفل بالسرقة ولا يعتد بامرأها ويرأها امرأ ضروريا لا بد منه
 ولا يستغنى عنه احد من الشعراء بل ما يزال كل شاعر يستعين بافكار الآخرين -
 ويقبس منها ولا عيب عليه في ذلك ولا تشريب ما دام يوجد في هذا الذي اخذه -
 ويكسوه الكسوة الجميلة والصياغة الفنية الممتازة • لئلا رأينا الجاحظ لا يهتم بتخريج
 السرقات او الحديث عنها على نحو ما كان يفعل معاصروه • وقد شاع الجاحظ
 صاحب بن عباد في رأيه قراى ايضا ان السرقة لا يعزى منها احد من شعراء
 الجاهلية والاسلام • ولا لك فهو فان صاحب - وهو يعد عيوب شعر المتنبي
 ويحصى مساوئهم - لم يدخل السرقة فيها او يفتح لها بابا بل صرح بانها مسا
 لا يعاب به الشاعر وانما كان الدافع الى التنبه من شأن السرقات هو الاهتمام
 بجانب الصياغة والاحساس بان التأتى لها اصعب بكثير من التأتى للمعاني ، لان
 المعاني متروحة في الطريق يلتقطها من يشاء • وطا عليه اذا التقطها الا ان يحسن
 صياغتها وجود فيها حتى يصح احق بها من صاحبها الاول الذى القاها في الطريق
 لأول مرة • واذا كانت العبارة التي شاعت في زمن الجاحظ وهي قولهم : (ما ترك
 الاول للاخر شيئا) قد اوهمت الشعراء ان المعاني قد جفت وان الافكار قد نضبت
 بعد ان استنظفها المتقدمون والتالي فانه لم يبق امام الشعراء الا تجويد
 اللفظ والعناية بامره فان رد الجاحظ عليها وتصحيحه لهذا الوهم بقوله لمركلام
 كثير قد جرى على السنة الناس ، وله ضربة شديدة وشمة مرة • فمن ذلك قولهم سم
 (لم يدع اول للاخر شيئا) فلو ان علماء كل عصر قد جرت هذه الكلمة فسي
 اسمائهم تركوا الاستنباط لما لم ينته اليهم عما قبلهم لرأيت العلم مختلا (١)
 يشعر بسهولة التأتى للمعاني وانها متوافرة دائما ، موجودة في طبائع الناس جميعا
 ولا تشكل صعوبة او مشكلة ، ولربما كانت الصعوبة اكثر في صياغة هذه المعاني
 واهم زها في الالفاظ الحسنه المنتقة وهي تلتقي مع فكرته عن المعاني المطروحة
 في الطريق لجميع الناس •

واذا كان بحث المعتزلة عن المجاز والباحثهم في التجرى والابتعاد بالمعنى القرآني
 عن شكله الظاهري الذى يمكن ان تشير اليه دلالة اللفظ الطادية المحسوسة
 وفهمهم لهذا المجاز بصورة عامة على انه شئ رائد لتقديم المعنى قد ادى • كما
 ذكرنا منذ قليل - الى تعميق الاحساس بان اتصال اللفظ والمعنى فان الجانب
 الآخر من حديثهم عن المجاز وهو تأكيدهم الدائم على ان لكل صورة مجازية

أصلا حقيقيا لا بد منه • ولا غنى عنه وهو اصل ثابت ، وتأتي الصورة المماثلة لتحدث فيه خصوصية — قد أدى من ناحية ثانية الى تصور المماثل جانبها من جوانب الصياغة • وقرينا للدليق والزخرف من الكلام • ومن ثم فان اهتمامهم بالمماثل لك الاهتمام الشديد الذي رأيناه • وتصريحهم بأنه ابلغ من الحقيقة يمكن ان يعد تأكيدا على أهمية الصياغة في الكلام ، ودعوة الى الاحساس بخطورها ، على ان ما تحب ان تشير اليه في ختام هذه الفقرة ان اهتمام المعتزلة باللفظ ، وتفضيله على المعنى ليست مسألة مذهب اوبى فحسب ، بل كانت مسألة مذهب ديني — وكلامي ايضا • فالمعتزلة مثلا كانوا مضطرين للمناداة بذلك الرأي خدمة لأعجاز القرآن لأن الذين كانوا يودون الطعن في القرآن لم يكونوا يحترفون بفضل المعاني فيه ، وهم يرون ان معاني القرآن لا تستقل عن المعاني العامة التي يتحدث عنها الشاعر او الخطيب او عن تلك المعاني التي تمتلئ بها كتب الحكمة واشباهها فبا" الجاحظ فأعلى كحز" من الرد على هو "لا" ان القرآن هجزي في نظمها وتاليفه وان الفضل للشكل دون ان يقصد الحط من قدر المعاني او التكرار لها ولكن رأى الجاحظ — كما رأينا — قد اسي فهمة فوجد فئة من النقاد يحاولون التهمين من شأن المعنى في سبيل الدفاع عن اللفظ •

٣ — واذن فالمعتزلة — كما هو حال النقاد العرب — يفضلون اللفظ على المعنى ويؤمنون الصورة على الفكرة ، ويدعون الى العناية بالشكل والاهتمام بمشأنه واما ابن جني فانه يخالف ما ذهب اليه اصحابه كالجاحظ ومن جرى في اثره من المعتزلة ونقاد العرب الآخرين ، ولا يرضي عن الوهم الشائع بين الناس من ان اللفظ اكرم عنصريا عند العرب من المعنى • فهو يرى اولا ان المعنى اشرف واهم ، وليس اهتمام العرب باللفظ ، وحرصهم عليه ، وتوسعهم في بحثه ودرسه خصائصه ، وملاحظة الوان فنية تساءد على تحسينه وزخرفته الا خدمة منهم للمعاني ووسيلة الى ابرازها في شكل اوضح ، وصورة اكثر تأثيرا واحاطا يقول (كانت العرب انما تحلي الفاظها وتدججها وتشبها وتزخرفها عناية بالمعاني التي وراءها ، واهمها الى ابدانها ما فيها وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان من الشعر لحكمة ، وان من البيان لسحرا • فاذا كان رسول الله (ص) يعتقد هذا في الفاظ هو "لا" القوم التي جعلت مبادئ واشراكا

للقلوب هوسها وسلمها الى تحصيل المطلوب بمعرفها لك ان الالفاظ خدم للمعاني
 والمعدوم - لا شك اشرف من الخادم (١)
 وقال في موضع آخر : (العرب كما تعنى بالفاظها تستعملها وتهد بها وتراعيها
 وتلاحظ احكامها بالشعرة تارة وبالخطب اخرى والاسجاع التي تلتزمها وتتكلف
 استمرارها فان المعاني اقوى عندها وما كرم عليها والخم قدرا في نفوسها • تأول
 لك عنايتها بالفاظها فانها لما كانت عنوان معانيها وطريقا اليها اظهرت -
 اغراضها وبرايمها اصلحها ورتبها • والذوا في تحبيرها وتزيينها ليكون ذلك
 موقع لها في السمع والاذن بها في الدلالة على المقصد • الا ترى ان الفصل
 اذا كان مسموعا لا سامعه • وحفظه • فاذ كان جديرا بالاستعماله
 ولولم يكن مسموعا لم تأنس النفس به • ولا أنت - لمستجبه (٢) • وليس
 اهتمام العرب بالالفاظ اهتماما بها في حد ذاتها • وليست المساقاة هدفا -
 مقصودا لنفسه يسعى اليه الاديب • ويحرم عليه اللغاب والظهار البراعة فسي
 الكلام • ولكنه اولا واخرا خدمة للمعاني وتتمه بها • يقول فاذا رأيت العرب
 قد اصلحوا الفاظها وحسنوها وجموا حواشيها وهذا هو • وصقلوا غرورها وارفعوها
 فلا تزين ^{المبني} العناية اذ ذاك انما هي بالالفاظ • بل هي عندنا خدمة منهم للمعاني
 وتتميمها • وتشفيفها • وتظهر ذلك اصلاح الوط • وتحسينه وتزكيته وتقديره
 واما المعنى ^{المبني} بذلك من الاحتياط للمعنى عليه • وجواره بما يحيط به • ولا يحرم
 جوهره • كما نجد من المعاني الفاخرة السامية ما يهجنه ويفرغه كدرة -
 لفظه وسوء العبارة عنه (٣) ثم يهد ابن جني على ابن قتيبة في قسمته المعروفة
 للشعر الى اربعة اقسام والتي منها نوع (حسن لفظه وحلا فاذا انت نقشته لم تجد
 هناك فائده في المعنى) وقد استشهد ابن قتيبة لهذا النوع من الكلام بقول -

الشاعر :

ولما قضيتا من معنى كل حاجة ومسح بالاركان من هو طامح
 وشدت على حدب المبالى رجالنا ولا ينظر ^{الفاري} ~~الفاطمي~~ الذي هو رائج
 اخذنا باطراف الاحاديث بيننا وما لت بأعناق المولى الاباطح
 وقال عنه : " هذه الالفاظ - كما ترى احسن شيء مخارج ومطالع ومقاطع وان نظرت
 الى ما تحتها من المعنى وجدته (ولما قطعنا ايام منى • واستلطنا الاركسان
 بحالينا أبلغنا الانضا • ومعنى ^{الناس} لا ينظر الفادي الراجح ابتداء • في الحديث

ومارت المطى في الربط (١) فقد تأكد هذا الابهات قول من يقول أن الالفاظ قد لا تكون خادمة للمعاني وإنما هي براء في القول والتأليف فيرد ابن جني على ذلك وهو أن في الابهات معاني جملة وأفكاراً رائعة ولهمت صياغة حلوه لا طائل تحتها ثم يأخذ في تدليل الابهات بمبان جمالها (٢) ويحاول ابن جني أن يثبت لنا أن أهمية المعاني عند العرب وإن الالفاظ خدماً لها، مطقة في سبيل تعبيرها، فيلجأ إلى التصريف محاولاً أن يثبت من الدليل على ذلك فيقول (٣) وذلك على تمكن المعنى في أنفسهم، وثقده للفظ عندهم، تقدمهم لحرف المعنى في أول الكلمة، وذلك لقوة العناية به، وتقدموا دليله ليكون ذلك أمارة للعكس عندهم، وعلى ذلك تقدمت حروف المضارعة في أول الفصل إذ كن دلائل على التالين : من هم، وما هم، وكم عدتهم ؟ نحو : الفعل، وتفعّل، وتفعّل، وحكموا، وحكموا، وحكموا، واللفظ : أفلا ترى إلى حروف المعاني كيف يابها التقدم، وإلى حروف الالتاق والصداقة كيف يابها التأخر ؟ فلو لم يصرف سبق المعنى عندهم، وعلوه في تصورهم إلا يتقدم دليله وتأخر دليل ثقيفه، فكان يغنيها عن غيره كافياً، وعلى هذا حشوا بحروف المعاني فحشوها بكونها حشوا، ووافوا عليها ما لم يؤمن على الأطراف المعرضة للحذف والاجفاف (٤) وذلك كالف التكميسير وما التصغير، نحو : دأهم، ودأهم، ومقطر ومقطر، وفجرت في ذلك لكونها حشواً - كجري عين الفعل المحدثه في غالب الأمر (٥) ويضئ ابن جني عريدا الأمثلة والمواهد الكثيره التي تدل على أن في اصلاح اللفظ والعناية به اصلاحاً للمعنى وايضا حاله، ووفقاً من الغنيمة (٦).

وعلى الرغم من أن نظرية ابن جني هذا - تحاول أن تقيم صلة بين الالفاظ والمعاني فتجعل حسن اللفظ جزءاً من حسن المعنى إلا أن الفصل بينهما هنا ما يزال واضحاً ايضاً . انما كما ذكره كالوطاء وما يداخله من العائل .

٤- وأما هذه الثنائية الطاء بين اللفظ والمعنى التي شاعت بين الناس -

١- الشعر والشعر : ١١/١ - ١٧
٢- الخصائص : ٢٢٠/١ - ٢٢٥/١
٣- الخصائص : ٣١٢/١
٤- الخصائص : ٢٢٠/١ - ٢٢٥/١

زما طويلا كان لا بد من نظرية فكر هذه . الثنائية وتتصدى لها ، وتعد عوالى الوحدة ، بين هذا من العنصرين ، واولى بوثيق الصورة مجمعة من الطرفين معا دون فصل بينهما . ومثل ذلك فى تلك المطولة التى قام بها القاضى عبد الجبار فى الحديث عن نظرية النظم ، ثم توسع فيها وشرحها وضرب لها الأمثلة والشواهد عبد القاهر الجرجاني من بعده ، ثم طبعها تطبيقا واسعا شاملا الزمخشري فى تفسيره للقرآن الكريم فى كتاب الكشاف .

ومن الواضح ان ارجاع الاعجاز القرآني الى النظم يخرج المسألة من قهيمسة الاعجاز اللفظي وحده ، فى القرآن الكريم الى الاعجاز اللفظي الذى تقرّب عليه المعاني ، وما يعتمدها من الوان التخييل فحبة الحذف والذكر والتقديم والتأخير ، والفصل والوصل ، والقصر والتخصيص ، وغير ذلك من المسائل التى تتناولها نظرية النظم .

كانت ذرية . النظم قضا على ثنائية العنصرين ، لأنها لا ترجع فصاحة الكلام او بلاغته الى احدهما دون الآخر ، ولا اليهما معا ، بل ترجع ذلك الى تمام الكلام وتأليفه بناء على روابط وعلاقات معينة تقوم بين اجزائه جميعا ، فقد رأينا عند الجبار لم يرضى عن رأى استاذ ، ابي هاشم الاى ارجع فصاحة الكلام الى جزالة اللفظ وحسن المعنى وراء تعريفنا قضا لأنه يهمل تركيب الكلام وتأليفه فى البناء الساق ويحصر هذه الفصاحة فى اللفظ والمعنى فقط على حين ان للغة لا تعد فصيحة فى نفسها ولكن تكون فصيحة بضمها على طريقة مخصوصة يلاحظ فيها صفات معينة مرتبطة بعلاقات النحو ، كما ان المعاني وحدها لا قهيمسة لها كذلك ولا يصح ان تتخذ مقاما فى الفصاحة ، بل الفعل يعود الى اللفظ والمعنى ونظمهما على طريقة مخصوصة قائمة . كما ذكرنا . على علاقات النظم . وقد شرحنا فيها بين نظرية النظم شرطا وافيا وانما نريد ان نغير هنا فترسل اشارة الى ان احساس القاضى عبد الجبار بتوخي معاني النظم والتأليف لم يكن غائبا عنه كما يحايل به القاهر الجرجاني ان يشككنا فى ذلك ويشير الجرجاني نفسه الى ذلك قائلا (فقولهم - يريد عبد الجبار : بالنظم ولا يصرح ان يراد به النطق باللفظة بعد اللفظة من غير اتصال يكون بين معنييهما لأنفسه

لو جاز ان يكون لمجرد ضم اللفظ الى اللفظ تأثير في الفصاحة لكان ينبغي ان
 قيل : (ضحك خرج) ان يحدث ضم (خرج) الى (ضحك) فصاحة -
 والا يقال ذلك لم يبق الا ان يكون المعنى في ضم الكلمة الى الكلمة فوخى
 معنى من معاني الخوف فيها بينهم * وقولهم : (على طريقة مخصوصة) يوجب
 ذلك ايضا ، وذلك انه لا يكون للطريقة الا ان كانت من اللفظ معنى * وهذا
 سهل كل ما قالوه اذا انت تأمله فراهم في الجميع قد دفعوا الى جعل التهمة
 في معاني الخواص حكمه من حيث لم يصحها لك ، لانه امر ضروري ، لا يمكن
 الخروج منه (١) فعهد القاهر - كما هو ظاهر يفسر عبارة عهد الجبار
 ويرى ان النظم عند حمل معنى الاحساس فوخى علاقات النحو ، ولكنه
 يجعله احكاما لا شعوريا ، ولعله يريد ان يقول ان عهد الجبار لم يشر اليه
 بالاسم الصحيح ، ولكن هذا ليس مستويا لان يدعى عهد القاهر فضل السبق
 الى ذلك لمجرد انه وضع لما المع اليه عهد الجبار قبله العاطف - لم يكن
 غامضا على حال - اسما صريحا - بل ان الجبراني يشرح في قول آخر الى ان
 عبارة عهد الجبار : (ان المعاني لا تتزايد وانما تتزايد الالفاظ) لا يمكن ان
 يكون لها معنى ، او تحمل دلولا فيها اذا لم يكن المقصد منها فوخى معاني
 النحو بقول (وما يجد هم معتدق من جسون اليه قولهم : ان المعاني لا
 تتزايد ، وانما تتزايد الالفاظ - وهذا كلام اذا تأمله لم يجد له معنى يصح
 عليه غير ان جعل تزايد الالفاظ عبارة من الزايات التي تحدث عن فوخى
 معاني النحو وحكامه فيما بين الكلام لان التزايد في الالفاظ من حيث هي الفاظ
 ونطق لسان محال (١)

ونحن نرى مرة اخرى ان احكام عهد الجبار بعلاقات الخوف في النظم لم يكن -
 غامضا مقاربا وحديثه عن ذلك لم يكن الطاعة طاعة ، فقد مر معنا انه اشار
 اليه في اكثر من موضع مما يدل على انه في حديثه عن الحركات التي تختص -
 الاعراب وما يقيد ، التقديم والتأخير انما كان يعني - فوخى معاني النحو -
 ومراعاتها في النظم والتأليف

١ - دلائل الاعجاز : ٢٥١

٢ - دلائل الاعجاز : ٢٥٠ تصحيح احمد مصطفى المراغي (١٣١٩ - ١٩٥٠)

وعلى الجملة فانه يمكن القول ان نظرية النظم كانت اول محاولة فنية جادة للفتا على تلك الثنائية التي شاعت بين عنصرى اللفظ والمعنى زمانا دافعا ، وقد اخذت هذه النظرية طريقها المحدد المعالم على يدى عبد الجبار المعتزلى واصبحت فكرة منظمة تستند حياتها من منهج فني دقيق . واذا كان الزمخشري السبكي طبق نظرية النظم تطبيقا شاملا دون ان يتحدث عنها على شكل مبادئ ، وأصول لثانية الا انه فى الواقع كان يحصرها احكاما واضحا حتى فى موفاته الاخرى فهو فى الواقع لم يكن يعتقد من الوجهة البلاغية الا بالكلام المنظم ، بل ان كل ما يتصل بهم بالبلاغة من قريب او بعيد انما هو حقيقة فى النظم ، وهذا على ذلك بالاضافة الى ما رتبناه من تطبيقاته لنظرية النظم فى تفسيره منهجه فى معجمه اساس البلاغة ، فقد ابنى على من الناحية المعجمية الا ان يذهب الى التنظيم فيشرح الألفاظ اللغوية بأمرادها مطبوعة فى اساليب مختصرة وعبارات منظمة وقد صرح بذلك فى مقدمة معجمه فقال : (ومن خصائص هذا الكتاب تحريما وقسما فى عبارات المبدعين ، وانطوى تحت استعما لات المطلقين ، ومنها الوقوف على مظاهر التركيب والتأليف ، وسوق الكلمات متناسقة لا مرسلة بددا ، ومتنازعة لا طرائق قددا ، مع الاستئثار من نواحي الكلم الهادية الى مرشد حوالى التماسق الدالة على ضالة المنطق المخلوق (١)) .

وقد كان الزمخشري فى الواقع لغويا عظيما ، فهو لالك شديد الحماسية باللسنة ، مدرك للفروق الدقيقة التى تكمن بين القائلها وصيغها . وقد رأينا هذا الادراك واضحا فى تصنيفه للقرآن الكريم لما اكثر ما توقف عند بعض الصيغ والألفاظ ينه الى الأسرار الجمالية التى توجد فيها . ومن هنا كانت عنايته بالنظم شاملة لتحليل الكلمات اللغوية والصيغ اللفظية الداخلة فى بنى النظم فوق تحليله البلاغى للروابط والعلاقات النحوية التى قامت عليها نظرية النظم .

الأصل الرابع تقديم لجهود المعتزلة

١- مصادر البحث البلاغي والتقدم عند المعتزلة

اضطلع المعتزلة - كما نعرف - بمهجة الدواع عن الدين ، والرد على خصومه - ومخالفيه ، ورأينا ذلك يستلزم منهم ثقافة واسعة ومعبرة عميقة بأصول العقائد والاديان وما تعدد الامم الأخرى حتى يستطيعوا أن يواجهوا ذلك ويناقشوه ويدحضوه ، ولم يكن الخصوم الذين ينازلهم المعتزلة خصوصاً هينين ، فقد كانوا مسلحين بالثقافة اليونانية والمنطق اليوناني ، وكانوا يتخذون من ذلك سلاحاً يشهرونه في وجه المسلمين وعقائدهم ، اضطر المعتزلة أن يتسلحوا بنفس سلاح أعدائهم ليواجهوا الحجة بالحجة ، وقرعوا الدليل بالدليل ، ومن ثم هكبوا على الثقافة اليونانية والمنطق اليوناني يدرسونها ويتعمقون في مباحثها ، وأصبح ذلك ضرورة لا بد منها - يقول الجاحظ في وصف المتكلمين : (ولا يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام متكاملاً في الصناعة يصلح للرياسة حتى يكون الذي يحصى من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الثقافة ، والعالم عندنا هو الذي يجمعهما ، والمعجب الذي يجمع بين تحقيق التوحيد ، وأعطاه الطوائف حقائقها من الأعمال) (١)

ولم يكن المجتمع الاسلامي بعيداً عن منابع الثقافة اليونانية ، فقد عرف المسلمون في العصر العباسي الثقافة اليونانية والثقافات الأجنبية ، أما عن طريق احتكاكهم بالأمم صاحبة هذه الثقافات مباشرة ، أو بالأمم التي كانت تعرف الثقافة اليونانية ، وأما عن طريق ترجمة الكتب التي تشتمل على تلك الثقافات وترجمة كتب الثقافة . وقد كان لنصارى السريان الدور الأكبر في نشر الثقافة اليونانية بين المسلمين ، إذ أنشأوا لها مدارس الرها ونصيبين وحران وجند بكاربور ، وعندما فتح المسلمون سوريا والعراق رأوا هذه الثقافة منتشرة فيها ، فعلموها ، وعندما جاء دور الترجمة فيها بعدد كان السريان كذلك هم المترجمين لهذه الثقافة ، فنقلوا الثقافة اليونانية ، والمنطق اليوناني إلى اللغة العربية . كما كان للفرس أيضاً دور في تعمير المسلمين بالثقافة اليونانية فضلاً على ثقافة بلادهم الأصلية ، فقد عرف الفرس هذه الثقافة في عهد

كسرى انوشروان الذي أسس جند بسا وهو معهد للدراسات الثقافية والطبية ، وكان اساتذة هذا المعهد من المسيحيين النسطوريين الذين نشروا بينهم هذه الثقافة اليونانية ، ولما جاء المسلمون إلى بلاد الفرس ، واختلطوا بأهلها ، ونقلوا معارفهم إلى لغتهم كان من بينها هذه الثقافة ، تأثروا بها كذلك (٢) . لم تكن الثقافة اليونانية غريبة على المجتمع الاسلامي ، إذ أن انتشارها فيه منذ فترة مبكرة ، وخلقت آثارها في بعض جوانب الحياة وأنشطه التفكير ، ولكنها كانت أكثر وضوحاً في بيئات

١- الحيوان : ٢ / ١٣٤

٢- انظر تالابسخ الترقى الاسلامية : ١٤٣

المتكلمين ، وخاصة المعتزلة الذين وجدوا فيها - كما قلنا - خروجهن لهم في مناقضاتهم
مع النصارى واليهود والمجوس وغيرهم من الطوائف التي كانت تعتصم بالالاسمة
والمنطق وتتخذ منها سلاحا قويا في الدواع عن عقائدهم ومهاجمة الاسلام . يقول
المقرئى (١) ان المؤمن بعث الى بلاد الشام من هرب له كتب الالاسمة ، فلقاها المعتزلة
واقبلوا على تصفدها والنظر فيها ، اشتد ساعدهم بها (٢) .
ومغلا عما تعلمه المعتزلة من الالاسمة من قوة الحجاج وقدرته على الجدل والنقاش .
واعتماد على العقل اعتمادا لاحد له - وهو ما ستحدث عنه فيما بعد - قد اقبس
المعتزلة من الالاسمة كثيرا من آرائهم ، وادخلوها في كتابها ابحاثهم . ذكر الاشعري
ان ابا الهذيل العلائق تأثر في انكار قدم المذات بأرسطاطاليس (٣) . وقال
عن المعتزلة عامه (٤) ان ثلث المذات يعود الى قول اخذوه عن اخوانهم من
الالاسمة (٥) . واثق الشهرستاني الاشعري على ما ذهب اليه قال :
(ان البارئ تعالى عالم بعلم وطمه ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته ، وحى بحياة
وحياة ذاته ، وانما اقبس هذا الراى من الالاسمة الذين اعتقدوا ان ذات واحدة
لاكثره فيها بوجه ، وانما المذات ليست واثق الذات معنى فاعية بذات بل هى
ذات (٦)) وقد ذكر الشهرستاني ان شيخ المعتزلة جهم طالعوا كتب
الالاسمة ، وخطوا منها هجها عناهج الكلام خاصة العلائق في مسألة المذات والنظام
كان على تقرير مذهب الالاسمة ، وشرى قوله بالقول كان يعول الى الطبيعيين من
الالاسمة (٧) .

والحق ان المعتزلة الذين رأوا في بادى الامر في الالاسمة والمنطق سلاحا يعينهم
على الوقوف في وجه الخصوم ما لبثوا ان قلبوا الوسيلة فاعية اأحبوا الالاسمة لذاتهم
وشغفوا بها ، وصاروا يعظمون الالاسمة اليونان . وقد جاء وقت بذل فيه المعتزلة
قصارى جهدهم في مواضع المسألة بحثة . وهى مسائل ميتا فيزيقية كالحركة والسكون
والجوهر والعرض والجزء والكل والموجود والمعدوم وغير ذلك . يقول زهدى جابر
الله (٨) ان اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الدين وبين الالاسمة ، وشغفهم
بالأبحاث الالاسية وتعقباتها ، جعلهم يتأثرون بالالاسمة كثيرا ، ويصنفون بها
معظم اقوالهم . ولذلك كان المعتزلة ينسبون الى الالاسمة ويستحقون اسمها .
ويعتبرون اولى الالاسمة في الاسلام ، وكان مضلهم على الالاسمة المسلمين المتأخرين

(٤) الطل والنحل : ٢٦/١ (ط بولاق)

(٥) الطل والنحل : ٢٢/١

(١) خطط المقرئى : ٤ / ١٨٣

(٢) مقالات الاسلاميين : ٤٨٥/٢

(٣) المرجع السابق : ٢٨٣/١

عظيما ، لانهم هم اول من طرق باب الفلسفة ، وعنى بترجمة اسرارها وعرف الآخرين عليها ، وصعد السبيل اليها (١٠) (٩)

و فضلا على تأثر المعتزلة بالفلسفة واقبالهم على دراستها وانهم في بعض الاحيان قد تأثروا بأفكار المسيحيين ، لانهم كانوا يخوضون معهم في مناقشات مستمرة .

ويجمع المستشرقون على وقوع مثل هذا التأثير . يقول آدم مقرر : (نجد آثارا مثيرة تدل على أثر مذاهب الفنوسطية في المعتزلة مثل ما يحكى عن احمد بن حنبل من قوله . . ان للعالم خالقين ، احدهما قديم وهو الله تعالى والآخر حادث وهو كلمة الله عز وجل عيسى بن مريم التي بها خلق العالم (١٠) (٢)

ويقول دي بوي : لا شك أن مذاهب المتكلمين تأثرت بعوامل مسيحية الملح التأثير ، تأثرت العقائد الاسلامية في تكوينها بمذاهب الملاكية واليعاقبة في دمشق كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والفنوسطية . . ونحن نجد بيسن مذاهب المتكلمين الاولى في الاسلام وبين العقائد المسيحية شبهات قويا لا يستطيع نفي احد أن ينكر أن بينهما اتصالا مباشرا . وأول مسألة قام حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار ، وكان المسيحيون الشرقيون يكادون جميعا يقولون بالاختيار ، ولعل مسألة الازادة لم تبحث من كل وجه في زمن من الأزمان . ولا في بلد من البلاد مثلما بحثها المسيحيون في الشرق أيام القسوس (٣) (١)

وتدع آراء المستشرقين لان فيها دائما هذا القول المصروف في الحديث عن مثل هذه الموضوعات. فنحن مثلا لا يمكن أن نعلم ^{لأن} ^{لأن} أن حديث المسلمين عن حرية الارادة ، واعتناق المعتزلة لهذا المبدأ كان من وحي أفكار المسيحيين ، لا من قضية كبرى من قضايا الاسلام ، وقد أشار القرآن الكريم اليها في عدد كبير من الآيات ، وكانت فيه آيات تتحدث عن الجبر ، وأخرى تتحدث عن الاختيار ، وهي ما سميت آيات متشابهات دار حولها كثير من الجدل والنقاش . وإذا قمنا بالرجوع الى المصادر العربية نجد الشهرستاني يتحدث عن أبي هاشم والنسطورية فيقول (١) وأشبه المذاهب بمذهب نسطورية الأتاني أحوال أبي هاشم من المعتزلة أنه ثبتت خواص مختلفة لشي واحد (٢) ويقول الشهرستاني عن أبي الهذيل (الفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا يعلم ، وبين قول القائل : عالم يعلم هو ذاته ، أن الاول شيء الصفة ، والثاني اثبات ذات هي بعينه صاه)

(۱) المعتزلة لزهدی جابر الله : ۱۲۳

(٢) الحضارة العربية ■ ١ / ٣٧٤

(٣) تاريخ الفلسفة في الاسلام . ٤٨

(٤) الملك والنحل : ١/١٣٣ (طهولاقي /

أو اثبات صفته بمجتهدات ، وإذا اثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهي
بمعينها اقايم النصارى أو احوال ابي هاشم (١) والحق - كما يقول الدكتور النشار
أن مجادلات المسيحيين للمسلمين عامة قد عاوت على انشاء علم الكلام ولكنه لا يمكن
الحكم على وجه التحديد بأن هذه القاعدة أو تلك اخذها المسلمون عن المسيحيين طالما
لم تتضح لنا دراسات كثيرة حول الموضوع . غير اننا نستطيع القول بأن اهم مشكلته
قالت بين الفريقين دارت حول مشكلة الوحدة والتعدد . وانتقال الجوهر الالهى
وتميزه وقبوله للأعراض . حاول المسلمون متخذين كل الوسائل الجدلية أن ينكروا افكار
التشليط والتعدد وقبول الله للأعراض . فانتجوا نظرا دينيا في مشكلة الصفات شغلت
اجيالاً متعددة في المسلمين . غير أن هؤلاء المعتزلة الأوائل ما كانوا تلاميذ
متأثرين لآباء الكيمياء بل على العكس من ذلك من الطرفين عن وجهة نظر مخالفه تمام
المخالفه للآخرين (٢) . وترك الان هذه الآراء الكلامية أو الفلسفة المتعلقة بمسائل
العقيدة والدين التي اقتبها المعتزلة عن الفلاسفة أو غيرهم . فليست هي موضوع
بحثنا . وحسبنا تلك الأمثلة القليلة التي سقناها دليلاً على ما كانت تتركه الثقافات
الاجنبية من أثر في افكار المعتزلة وآرائهم . ونضى الآن لنرى اثر هذه الثقافات في
الاجنبية في البحث الهلالي والنقدى عند المعتزلة . ونرى حظ هذه الثقافات من تفكير
المعتزلة وطريقة معالجتهم لمسائل البيان العربى . ومدى ما أخذوه عن غيرهم
من الامم في قضايا البلاغة والأدب فأدخلوه الى البيان العربى .

لقد رأينا من خلال استعراضنا السابق لجهود المعتزلة أهمية البلاغة والبيان ففى
حياتهم . فقد كانت البلاغة وسيلتهم فى الاقتناع والجدل والانتصار على الخصم .
وذلك كان يدفعهم دفعا الى معرفة كل ما يتعلق بأمورها . ما كان مصدره . فمكثوا
على دراستها فى منابعها العربية الاسيلة . ولكنهم لم يكتفوا بذلك . ولم ينظروا على
انفسهم فى دائرة ضيقة كما كان يفعل اللغويون والنحاة مثلا . بل مضوا يحاولون أن
يعرفوا آراء الامم فى مسائل البلاغة والبيان وفى امور الخطابة وفنون القول . وكانت
كثيرا من هذه الآراء تقع اليهم - كما رأينا - فى اثنا احتكاكهم بأعصاب هذه
الثقافات الذين كانوا ينازلونهم ويخوضون معهم فى المناظرات الطوال . لانهم
كانت من جملة الامور والمسائل التي يتناظرون فيها . فكانوا يعرفون آراء الامم
الاخرى عنها . وكانوا يستكثرون من سؤا لهم عن قواعد البيان والبلاغة عندهم .

وأما الجاحظ في كتابه (البيان والتهنيس) محرمات البلاغة عند كثير من الأمم الأجنبية [قيل للفارسي] : البلاغة ؟ قال : معرفة الفصل من الوصل . وقيل للمعري : ما البلاغة ؟ قال : حسن الاقتضاب عند الهداهة . والخشاعة يوم الاطالة . وقيل للهندي (٠٠) ويورد الصحيفة الهندية كما وقعت اليه (١) . ويحدثنا عن الفرس فيشهد لهم بالبراعة في الخطابة . ويرى أن لهجات المفسسة الفارسية تتفاوت في الفصاحة . يقول : (قد علمنا أن أخطب الناس الفرس . وأخطب الفرس أهل فارس . وأعذبهم كلاما . وأسلمهم مخرجا . وأحسنهم ولا . وأعدهم فيه تحكما) . أهل مرو وأصحهم بالفارسية الدرية . وبالله الفهلوية أهل قم . والاهواز قالوا : من أحب أن يبلغ في صناعة البلاغة . يعرف الغريب . ويعرف حفي . اللغة فليقرأ كتاب كاروند (٢) . ويحدثنا في موضع آخر عن رأي الهند في اختلاف كلام الناس (٣) . وهكذا كان المعتزلة يطاولون دائما معرفة ما عند الأمم الأخرى في هذه المسائل اللغوية . وقد رأينا الجاحظ لا يكفي بهذه المصنفات فقط . ولكنه يفتن بين هذه الآراء المختلفة التي وقعت اليه ليتوصل الى تلك النتيجة التي اعلنها وهي أن العرب ابلغ الأمم . وأن الهدى مصونهم . وأنهم اقدر الناس على الهدية والارتجال .

وقد ذكرنا قبل قليل أن من أبرز الثقافات التي اطلع عليها المعتزلة . وتركتمفسسها عنهم أثرها الثقافة اليونانية . وهي تشمل في ميدان البلاغة والنقد في دراسات أرسطو وأفلاطون عن هذه القضايا . والعرب . كما سبق أن ذكرنا . أنها استفادوا معلوماتهم عن أرسطو وأفلاطون عن طريق نصارى السريان الذين كانوا شديدي التأثير بالثقافة اليونانية . والذين كانوا يعرفون كتابي الخطابة والشمع لأرسطو . ويعرفون خطابة السوفسطائيين الذين كانوا يحملون شهاب اثنا طرائق الخطابة وأساليب القول وكانوا يعرفون أيضا محاورات أفلاطون وأفكاره عن وجوب مطابقة الكلام لمضمونه . وقد كانت هذه المعلومات جميعها تقع الى المعتزلة عن طريق احتكاكهم الدائم بهم . وأما نقول ذلك لأن هنا لك خلافا بين الباحثين حول الفترة التي ترجم فيها كتابي الخطابة والشمع الى العربية . ففيما يتعلق بكتاب الخطابة مثلا يقول طه حسين (من المؤكد أنه (الجاحظ) لم يعرف شيئا عن كتاب الخطابة لأرسطو . وكلمة عر لذكر المعلق الأول . ولعلنا ما يفعل ذلك لم يذكر له سوى التعريف المشهور

١ - البيان والتهنيس : ٨٩/١ - ٩٢

٢ - البيان : ١٤/٣

٣ - المرجع السابق

الانسان حيوان ناطق (١) ويقول شوقي غيف (١) من المؤكد أن كتاب الخطابه
لأرسطو لم يترجم حتى نهاية العصر العباسي الاول . وكذلك لم يترجم كتاب الشعر .
وأغلب الظن أن الجاحظ لم ينقل عنه أى رأى فى البلاغه أو البيان . وهو اذا
ذكره سواء صاحب المنطق . ومع تخلق اليونانيين عن الفرس والمرب فى الخطاب
ما يدل بوضوح انه لم يعرف شيئا واضحا عن كتاب أرسطو (٢) وأما إبراهيم
سلامه فيتساءل : أكان الجاحظ مطلقا على بلاغة اليونان وهل مسألة الجدل الخطابى
التي اثارها كانت عن معرفة بالسوفسطائيين مضى . المثل فى الاوتجال الخطابى ؟ انه
اذا كان (اسحاق بن حنين) هو الذى ترجم كتاب الخطابه لأرسطو كما فى رواية ابن
النديم فانه بعد الجاحظ لانه توفى (سنة ٢٩٨ هـ) واذا كان المترجم هو الاب
(حنين) فاننا نرجح اطلاع الجاحظ على الكتاب . لان حنين توفى سنة (٢٦٠ هـ)
فيكون قد عاصر الجاحظ . وأدرك كل منهما الآخر . واذا رجحنا رواية ابن النديم
فهل يمنع ذلك من القول انه علم بالكتاب . وهلم انه وقع فى حديث الناس . والجاحظ
كان يتلقف الفكرة فى أى افق ظهرت . والا فكيف عرف حياة أرسطو ؟ واذا قيل انه عرفها
من الخطب فكيف عرف أنه فى مجال الخطابة بالذات يكفى اللسان ؟ ثم ينتهى إبراهيم
سلامه من هذه المناقشه الى الرأى التالى : كان أرسطو من غير شك معروفا لدى الجاحظ
عن طريق كتاب الخطابه . دام الكتاب قد ترجم فى حياته اذا كان المترجم حنين وبعد
موتة بقليل اذا كان المترجم اسحاق . وهو فى الحالين اما أن يكون قد عرف الكتاب
واما أن يكون قد سمع به . واذن يكون قد نقل اليه شئ من اتجاهات هذا الكتاب
الجديد الذى تنحصر الجهود لترجمته . ان لم يكن قد نقل عنه فعلا بعد ترجمته (٣)
اما محمد غنيمى هلال فيرى ان العرب قد عرفوا كتاب الشعر والخطابه قبل ان تعرفها
اوربا بزمان طويل . نقلها الى العربية اسحاق بن حنين كما يفهم من كتاب الفهرست
لابن النديم . ويذكر ابن النديم كذلك أن الكندي قد اختصر كتاب الشعر . وان كان
مختصر الكندي لم يصل الينا . والكندي توفى سنة (٢٥٢ هـ) أى قبل حنين بن
اسحاق . ما يدل على أن كتاب الشعر كان معروفا عند العرب قبل حنين . ونفهم
من كلام الجاحظ أن أرسطو كان قد ترجم فى عصر الجاحظ وقيل عصره . انه يذكر
الجاحظ ان هؤلاء المترجمين لم يستطيعوا نقل ما ترجموه الى العربية فى وقائمه
ثم يذكر اسما بعض هؤلاء المترجمين (٤) ونخلص من هذه الاراء جميعها على التقاء

٣ - بلاغة أرسطو : ٧١ - ٧٥

٤ - النقد الادبى الحديث : ١٥٢

١ - مقدمة نقد النثر : ٧

٢ - البلاغة شطوط تاريخ : ٢٨

بينها او افترق الى أن الجاحظ قد عرف ارسطو وكتابه في الشعر والخطابة . فلو
يكون عرفه مباشرة وقرا كتابه هذين اذا كانا قد ترجعا في زمانه . وقد يكسسون
عرفه عن طريق احتكاكه بأولئك الذين كانوا على صلة وثيقة بالثقافة اليونانية
وعلى معرفة تامة بكتب ارسطو وأفكار استاذة افلاطون . وهذا ليكن من امسار
فان الشئ المهم في الموضوع اننا هو مدعى ما اقتبس المقتول من البلاغة اليونانية
ومدى ما تركه بلاغة افلاطون وارسطو فيهم من اثر . فان معرفة الجاحظ لارسطو
واطلاعه على كتبه مباشرة او عن طريق مساهل اخرى عنى . وان يكون اخذ عنه واستفاد
من آرائه وتأثيره عنى آخر . فان المعرفة فلا احد ينفيها . والمحتول كانوا يعرفون
كل عنى : بلاغة اليونان والفرس والهند والروم . وكانوا يسألون هذه الامم جميعها
عن آرائهم في البلاغة والبيان ويدونونها ويناقشونها . فان تأثيرهم بالبلاغة اليونانية
او اخذهم عنها فهو ما نحب ان نتوقف عنده . فمن اصول البلاغة
التي تحدث عنها المحتول . والتي يرى بعض الباحثين أنه يمكن ارجاعها الى مصادر
يونانية فان :

١- بدا النعمة الذي تحدث عنه بشر في صحيفة . حينما أشار الى عرف
الحنى ووضع التاييس له بقوله (وانا مدار الشرف على الصواب . واحراز
النعمة . مع موافقة الحال وما يجب لكل فان من المقال) وقد ذكرنا
عند حديثنا عن هذه الصحيفة ان مصطلح النعمة يراجعنا فان هنا لأول مرة
في تاريخ النقد العربى وقد ارجع بعض الباحثين مصدر هذا المصطلح الى
الثقافة اليونانية . ورأى انه بدا مشهور من مدعى المونسطائين اليونانيين
يقول ابراهيم فان : ان النعمة عندهم (فان على الحق . وان الناس
مطعمون على السمى وراء النعمة . يميلون لادراكها بمختلف الوسائل .
فواجب الانسان ان يبل واجب العلم نفسه ان يحمل ومهد فان وسعه العمل
والجهد في سبيل النعمة . فان الحقيقة الا النعمة المدركة . فان
حقيقة بعد ذلك ابلغ من اننى سميت وادركت فان سميت اليه . تلك غايمة
الناس (١)

٢- ورأينا صحيفة بشر ايضا تتحدث كثيرا عن مراعاة مقتضى الحال . وما يجب لكل
مقام من المقال . ورأينا كيف ورث الجاحظ هذه الفكرة عن بشر وراح يتوسع
في الحديث حتى لم يكن يدع مناسبة دون أن يشير اليها . وقد رأى الباحثون
ان هذا بدا مأخوذ من افلاطون الذي تحدث عن مقتضى الحال فسي

محاورة فيدروس • ثم بسط تلميذه أرسطو الحديث عنها في كتابه
الخطيب بسطاً واسماً وتحدث عنها في أماكن كثيرة (١)

ورأينا الجاحظ يتحدث عن الارتجال هوئذ للفرس وهو يرى أنه يهزم
مهمه لا بد منها للخطيب أو المتكلم • وهي من قاصره على العرب •
فلا أحد أقدر منهم على الهدية والارتجال وسرعة التدفق فسي
القول دون أعداد مسبق • وقد بلغ الجاحظ حتى جعل كل شيء للعرب
بهية وارتجالاً • ويرى إبراهيم أنه أن الجاحظ إنما تحدث فسي
هذه المسألة من وحى حديث السوفسطائيين اليونانيين عن الارتجال
فلا بد أن يكون سمع عن السوفسطائيين إلا يكن عن طريق الخطأ
لعمري طريق النطق • وهو من أوائل المعلم التي اشتغل بها العرب
والسوفسطائيون كانوا مرتجلين • وكانوا اقرباء في سوق الأدلة الظنية
والاحتمالية • ويظهر أن الجاحظ الذي عرف النطق والجدل بعد
ترجمتها • وقبل ترجمة كتاب الخطابة حتى أن يطلب ارتجال
السوفسطائيين على ارتجال العرب فدافع عنهم وغضب على
غيرهم (٢) •

وفي حديث الجاحظ عن البيان رأينا ينظر إليه على أنه نوع من
الدلالة يعني الافهام والتفهير ونقل الأفكار إلى الآخرين • وجعل
اسم البيان لذلك خمسة : اللفظ • والخط • والاشارة • والمعقد •
والنص • لأنها جميعاً يمكن أن تكون وسيلة للدلالة والتفهير • وقد
شرح الرماني الجاحظ بعد ذلك على القول بهذه الفكرة • فعرّف البيان
بأنه (الاحضار لما يظهر به تميز الشيء من غيره) • وجعله اربعمئة
اقسام : الكلام • والحال • والاشارة • والعلافة •

وقد رأى شكوى عباد أن هذه الفكرة مأخوذة من النطق • يقول
« لا شك في أن الجاحظ أخذ أصل الفكرة من قول أرسطو في أول
كتاب العبارة : أن ما يخرج بالصوت دال على الآثار التي في النفس • وما
يكتب دال على ما يخرج بالصوت • كما أن الكتاب ليس هو واحداً
بمعينه للجميع • كذلك ليس ما يخرج بالصوت واحداً بمعينه لهم • إلا أن

١ - النقد الأدبي الحديث : ١٦٠ ، وانظر البلاغة تطوُّرها : ٢٩

٢ - بلاغة أرسطو : ٧٦

الاشياء التي ما يخرج بالصوت دال عليها أولا - وهي آثار الناس -
واحدة بعينها للجسم ، والاشياء التي آثار الناس امثله لها - وهي
المعاني توجد أيضا واحدة للجسم (١)

٥- ومن الاصول التي تحدث عنها المعتزلة والتي يرى بمقتضاها
الباحثون انه يمكن ارجاعها الى اصول يونانية أيضا حديثهم
عن الشئ ونقيضه ، وهو من المبادئ التي عراها السوفسطائيون
فيهم يميزون الموضوع ، ويتكلمون في طوره المرجح ، يرجح ، وفي
طوره الباجح ، يصير مرجوحا ، وأرسطو نفسه جعل مجال الخطابة
مزدوجا ، بمعنى ان الخطيب هو الذي يتناول الشئ وضده ،
وهو المحسن في كلتا الحالتين ، والجدل العربي لم يغب عن هذه
الموضوعات ، وقد مر بنا ان النظام عندما وصف الزجاجة والنظلة
باج بصير ، الكالم فيهما على وجوهه المختلفة مدحا وذا مدح
الزجاجة والنظلة بأحسن اوصافها ، وذا مدحا بأسوأ اوصافها
وقد اعجب الشرع المرتضى بذلك وطلق على هذا الكلام قائلا
(وهذه بلاغة من النظام حسنة لان البلاغة هي وصا ، الشئ المستحسن
مدحا او ذما ، باقصر ما يقال فيه (٢) وقد عرفت عن الجاحظ هذه
القدرة العجيبة على الحديث في الشئ ونقيضه ، حتى قال عنه ابن
قتيبة انه اشد المتكلمين (تلطذا لتعظيم الصغير حتى يحظم ويصغر
العظيم حتى يصغر ، ويبلغ به المقدار أن يجعل في الشئ ونقيضه
ويحتج لأفضل السودان على البيضان ونجده ينتج مره للمعشائين -
على الرامة مرة للمعشائين على المعشائنة وأهل السنة ، ومرة بأفضل عليا
رضي الله عنه مرة بؤخرة) (٣)

٦- ويرى ابراهيم سلامة أن الجاحظ في تتبعه لشعر شعرا العرب وخطب
خطبائهم ، وقد ورنه مادة غزيرة في ذلك ، تأثر بأرسطو في علسوع
يقول : (وكما تتبع أرسطو شعر الشعرا ، وخطب الخطباء الاثنيين
تتبع الجاحظ شعر الشعرا ، وخطب الخطباء من العرب حتى امكسه
أن يجمع في البيان والتبيين وحده مادة غزيرة تعتبر أصلا في البلاغة
والنقد (٤)

١ - كتاب أرسطو طالعير في الشعر : ٢٢٢ ٢ - طالعير المرفى : ١٨٩/١

٢ - تأويل مختلف الحديث : ١٠ ٤ - بلاغة أرسطو : ٨٨

تلك هي بعض الآراء النقدية والبلاغة عند المعتزلة والتي يرى بعض الباحثين أنها قد تكون ذات صلة بمصادر البلاغة اليونانية وفي الحق ان هذه الآراء ليست أولا من الخطر ولا هامة بحيث تستحق كل هذه الضجة التي يثيرها بعض الباحثين حول تأثير المعتزلة في ابحاثهم البلاغية والنقدية . وبالتالى حول تأثير البلاغة المربعية بصورة عامة بالبلاغة اليونانية . ثم ان بعضها الآخر لا يخلو من التعمس والشطط في القول ، لا يكاد المرء يتصور الصلة بين المثمة التي تحدث عنها بشرى محيطة عرضا وبين مبدأ المثمة الاساسى عند السوسطائيين . " فضلا على اننا لا نستطيع ان ندرى المقصود طبعى وجه التحديد من هذا المصطلح عند بشرى ، ولعله - كما رجحنا - كان يقصد منه ان يكون لها بقدره الاديب " اعد " تذكر ، وأن يكون له قيمة تستحق ان يقال من اجلها . هذه المثمة تتوارى في المعنى الاساسى للرأي ذي القيمة الانسانية العالية ، على حين ان مفهوم المثمة عند السوسطائيين هو مفهوم مادي لا يراد به المصلحة أو الفرض ولا بقى التشابه اللغوى بين الكلمتين حتى نحكم أن بشرى قد اخذ المصطلح عن السوسطائيين أو غيرهم . كما اننا لا يمكن أن نطمئن ايضا الى ان نظرية الجاحظ الى البيان على انه نوع من الدلالة مأخوذة من ارسطو ، قد سبق أن بينا أن الجاحظ في هذا انما كان يستعمل البيان بمعناه اللغوى ، والمعنى اللغوى للبيان لا يخلو من الدلالة والتعبير والابضاح الذى عن وسائله تلك الحالات التي تحدث عنها الجاحظ والرياني .

ومهما يكن : ان هذه الآراء - وهي ليست ذات خطر : بما نرى - لا تعد شيئا أساسيا في سائر النقد العربى أو منهجه واتجاهه . وقد يكون الاولى والأجدر أن نلاحظ أثر النظريات الاجنبية عند المعتزلة في أنها قد وسعت مداركهم ونظمت عقولهم ، وجعلتهم مهتمين بالخوض في مسائل وقضايا النقد والبلاغة . والذي لا شك فيه انه مهما قيل من تأثير المعتزلة بمصادر اجنبية في كتاباتهم الا ان الذى لا جدل فيه ابدأ ان المصدر الاساسى الذى استمدوا منه اصول مباحثهم البلاغية

ودراساتهم البيانية انما كان الثقل في العربية ومنابعها الاصلية المباشرة
 فمناخية العرب بالهلافة والبيان وطرائق القول عناية قديمة ، ونحن نلمح منذ
 العصر الجاهلي أقوالا كثيرة في ثبوت القول ، وهي وان لم تكن تعدد الالات
 العامة التي ليس فيها دقة ولا تحديد ، وانما تعتمد على السليقة والتمارة
 والاحتكام الى الذوق العربي السليم الا انها تشير الى عناية القوم المبكرة
 بأساليب الكلام وأحاسيسهم بخطر القول ، وقد ازدادت عناية العرب بالبيان
 في العصر الاسلامي ، فقد كانت معجزة الرسول معجزة بيانية بسخت ، في
 الثبوت خطر الكلام ودوره العظيم ، كما ان القرآن نفسه قد تحدث في
 أكثر من موطن عن البيان واثرة . ونلمح في أحاديث الرسول كثيرا من
 الملاحظات عن بعض أئمة القول ، قد تحدث عن جوامع الكلام وذكر فضل
 الإيجاز والاختصار ، ونهى عن التكلل والتشادق والتشويق ، واستعمال التريب
 الحوشي من الالات ، وكان في خطبه مثالا زاهيا في بلاغة القول ، وفي خطبة
 الوان كثيرة من الاطناف والتكرار والإيجاز والاختصار ، وكان مذهبه البلاغي
 في خطبه وأقواله جميعها ان يكون الكلام مطابقا لمقتضى الحال ، يبرها من
 التعقيد والاغراب ، مجردا من التضميع (١) وسار الخلفاء الراشدون على سنة
 الرسول في البيان ، وكانت لهم خطب وأقوال ماثرة وعناية بالادب .
 كان أبو بكر يميل في خطبه الى الإيجاز ويدعو اليه ، وكان عمر يعجب برزبهير لانه
 لا يعاقل في الكلام ، ويتجنب الحشى والسورق ، ويلتزم الصدق والبعد عن
 المبالغة والتعبد فلا يمدح الرجل الا بما فيه . وهنالك لك عبارات كثيرة تنسب
 الى علي وعلى معاوية والى غيرهما في الحديث عن البلاغة والاصاحه ومقاييس
 الجودة في الكلام ، ولكننا نكتفي بما يقوله سيد نزل . لا تعدد والبلاغة
 والاصاحه والبيان والإيجاز والاطناب والاسهاب والسعي والتشديد والتشويق
 وما اليها من الالات بمعانيها اللغوية العامة (٢) ولكن لا شك ان امثال
 هذه الملاحظات البيانية الاولى كانت مادة غنية لأولئك الذين أتوا من بعد
 يضعون قواعد البلاغة العربية ويسجلون قضاياها وسائلها . ومن يرجع الى
 كتاب البيان والتبيين للجاحظ يجد الى جانب تلك الملاحظات البيانية التي
 نقلها عن الامم الاجنبية فيضا غزيرا من الاقوال والملاحظات التي دونها

١ - البلاغة العربية في دور نشأتها : ٦ - ١٢

٢ - المرجع السابق : ١٧

الجاحظ للعرب المتقدمين . ملاحظات تتحدث عن البلاغة والمصاحح وبعض جوانب الكلام وطرائق التعبير ، وهي غنية بالعديد من المصطلحات الثنية الممتازة . ولا يشك أحد أن هذه المادة الغزيرة من الملاحظات العربية القديمة كانت هي المصدر الأول لهؤلاء المعتزلة وغيرهم وهم يسجلون ثنونا للبلاغة ، ويضعون القواعد والمصطلحات الواضحة المحددة لها قبل أن تكون تلك الملاحظات الأجنبية لليونان أو الأرسطو وغيرهم . كما أن من أقدم الهيئات الأدبية التي اعتمد عليها المعتزلة في ما حضروا ودراساتهم بيئية اللغويين والنحويين ، إن جهود هذه الثلاثة تبدأ في الظهور والانتشار منذ النصف الأول للقرن الثاني ، وهي طائفة من العلماء والنقاد كان النثر في الشعر من صميم صناعتهم وقد أصبحت ملاحظاتهم حول الشعر وأصوله ومقاييسه تقوم على شيء كثير من الدقة والعمق والاستقصاء ، وقد ارتزوا بين الشعراء الجاهلين والإسلاميين ، ونقدوا أشعارهم ، ووضعوا لذلك مقاييس ونهضة لجودة الألفاظ والمعاني والاختلاف والصورة . وكانت لهم مذاهب واتجاهات مختلفة ، منهم بصريون وكوفيون . من نحاس البصرة ولأوبيا . عبد الله بن أبي اسحاق الحضرمي وخلفه الأحمر وسيبويه وأبو زيد الأنصاري ، والأصمعي وأبو عبيد . ومن نحاس الكوفة ولقوبيا . الثوري والمفضل الخمي ، وأبو عمرو الشيباني وغيرهم . ونقد هؤلاء نقد على جميع أدوات العربية كلها ، وحلّل نصوصها من جميع نواحيها ضبطاً ونهية ^{كثيرة} ، ومن هذا النقد ما يقوم على الأصول الثنية التي قبرت في اللغة وفي النحوي المبروز . ومنه ما يقوم على الأصول الثنية التي قبرت في تقدير الأدب (٢) وعلى يد هؤلاء ظهر التأليف في اللون من الدراسات البيانية والنقدية ، وكانوا يعرضون لكثير من الألوان البلاغية في أثناء حديثهم عن بعض الموضوعات الأخرى ، قد تجد ذلك سيبويه مثلاً المتوفى * ١٨٠ هـ . في كتابه المشهور عن كثير من المسائل التي أدخلها المتأخرون في علم المعاني كالتهديم والتأخير والتكثير والتعريض . كما تكلم عن بعض المسائل التي أدخلت فيها بعد في علم البيان كالمجازة وهي أحداً نواعه الذي أطلق عليه فيما بعد المجاز العقلي (٢) وتحدث القراء في كتابه " معاني القرآن " عن كثير من ألوان البلاغة ومسائل البيان .

١ - تاريخ النقد الأدبي عند العرب لطف إبراهيم ٢٩

٢ - انظر اطلال ذلك في كتاب سيبويه ١٠٨/١ - ١٠٩ - ١٦٩ - ٢٨٢ - ٢٨٤ .

فتوة عند الایجاز (١) ، والتقديم والتأخير (٢) وأشار الى الاستشهام
ولاحظ خروجه الى بعض المعاني البلاغية (٣) وتحدث عن المجاز العقلي
(٤) ، وعن التشبيه (٥) ، والاستعارة (٦) ، والكتابة (٧) وتحدث
عن المشاكلة ، (٨) وأطال التوق عند الاواصل القرائية ستكرها اطلاق اسم
السجع على نهاية الآيات المثقة على حرف واحد ، وفضل ان يطلق على هذا
الاسلوب (يونس الآي أو الاواصل) كما هو الحال عند الرماني والزمخشري
مثلا كما ينشأ خلال الدراسة .

وأما أبو عبدة " ٢٠٨ هـ " كتاب " مجاز القرآن " وطى الرغم من ان
المجاز لم يكن في الكتاب بالمعنى الاصطلاحي الا ان أبا عبدة قد تعرض له
لكثير من الالوان البلاغية كالایجاز والاطناب (٩) ، والتقديم والتأخير (١٠) ،
والاستشهام الذي لاحظ خروجه عن معاني الحقيقة (١١) ، وعرض للالفاظ (١٢)
واستعمال الماضي في مكان المضارع (١٣) ، والمجاز العقلي (١٤) ،
والتشبيه (١٥) ، والمثل (١٦) ، والكتابة (١٧) ، ثم وضع ابن سلام (٢٢٢ هـ)
كتابه " طبقات فحول الشعراء " ، طرق به عددا من الموضوعات النقدية التي
تأثر بها الجاحظ بعد ذلك . تحدث ابن سلام عن الاختصاص في النقد حديثا
فيها مركزا ، ذكر ان للشعراء هلا يميزون جيدة من رديئة وحسنة من سيئة
وهذا الناقد الخبير ينبغي أن يرجع اليه في معرفة الكلام والحكم عليه كما يرجع
الى الصير في معرفة صحيح الدينار من زائف . وتحدث ابن سلام عن الشعر
المحول ولين أسباب الانتحال ، وأرجعه الى عوامل كثيرة - كما تحدث في
طبقاته عن أولية الشعر العربي وديم نشوئه ، وأول من قال الشعر وأول من
قصده وطوله وتحدث ابن سلام عن كثرة الشعر وقلة في بعض القائلين
دون البعض ، وذكر أسباب ذلك وعمله وظواهره . وهذه كلها من الموضوعات
التي تعرض لها الجاحظ متأثرا فيها بأبن سلام . وهكذا كان قبل المعتزلة
هذا السيل الغضمين الملاحظات البيانية حول أساليب الكلام وقسوة القول
وصاحبه وبلاغته ، منها تلك الملاحظات البدائية التي اهتمت اليها العرب
الاوائل بسليقتهم وفطرتهم واحساسهم الجمالي بالقول ، وإلى جانبها أيضا
ملاحظات منظمة ، وعلى غير قليل من الدقة والعمق في بعض الاحيان ، وهي

١ - ٨ : انظر معاني القرآن : ١٤/١ ، ١٥ ، ٦٠ ، ٢٥٢ ، ٢٠٢ ، ١٦٦ ، ١٧٧

٩ - ١٧ : انظر مجاز القرآن : ١٠٨/١ ، ١٢/١ ، ١٣٠/٢ ، ٢٥/١ ، ٢٦ ، ١١/١ ، ١٢٩/٢

١٠٥ ، ١٠٠ ، ٢٧٩/١ ، ٧٣/١ ، ٢٣٥/١ ، ٢٢٦ ، ٧٣/١ ، ١٥٥

الملاحظات التي اهتدى اليها اللغويون والنحاة كما كان الى جانب هذه الملاحظات بنوعها كتب منظمه ودراسات مؤلفة مخصصة عرضت لكثير من مسائل البيان وقضايا الاصاحه والبالغة . ولا شك أن هذه الدراسات جميعا كانت تحت ايدى المعتزلة وهم يضمنون بحاشيهم ومضغاتهم ، وكانت المعاليل الاولى التي اهتدوا بها وسهت امامهم الطريق . ومن مرجع الى كتاب الجاحظ " امام المعتزلة " والذي يحده بعضهم المصنف الاول للبيان القومى أو البالغة العربية يلاحظ استاده عن هذا التراث الطويل المتقدم " جو يؤمن كثيرا من الملاحظات على أقوال ابن الاعراب والاصمعي . " ينقل عن الاصمعي خلا بعض الحديث عن عرب اللسان (كالصنم والافاق) . ويصوق كثيرا من الأمثلة التي استشهد بها الاصمعي على ذلك ونقل أيضا بعض هذه العيوب عن ابن عمدة . كالأوصاف لسانه (١) ونقل ^{الفاظ} عن الاصمعي أيضا حديثه عن تناثر الحروف . وقوله : " ومن أفاظ العرب تناثر وإن كانت مجوفة في بيت شعر لم يستطع التشد انفاؤها الا بعض الاستكراه فعن ذلك قول الشاعر :

وقهر حرب بمكان قار ولهم قرب قهر حرب قهر (٢)

وهو في الحيوان عن خلة الآخر كثيرا من الأمثلة في التشبيه (٣) وقد مر بنا أن الجاحظ حينما دون كلمة الهدى ذكراته اخذها من رواية الادب .

وهكذا نجد المعتزلة وعلى رأسهم استاذهم الاول وهو الجاحظ الذي يعود اليه الفضل الاول في تدوين مسائل البيان العربي وإنشاءه البلاغة يستبدون من كل هذا التراث العربي القديم الذي تقدمهم في محاولة لوضوح قواعد ومصطلحات للبيان العربي . وذلك يتضح لنا أن المصدر الاساسي الذي اختره هذه المعتزلة مادة بحشهم وموضوعات دراساتهم انما هو المصدر العربي والثقافة العربية . ولا يخفى أحد في ان هذه الملاحظات والدراسات الأولية لاصول القول وبنادى الكلام لا تدبر في نشأتها لغة أجنبية أو لبالغة يونانية أو ارسية أو هندية أو غيرها . " الادب العربي منذ عيسى بن مسلوب " بالان البالغة المختلة التي كانت ترد على السنة الشعراء من غير تلك ولا محمد حينما ومن طريق الصنعة والآفة حينما آخر ، من غير ان يبرزوا لها أسما ولا مصطلحات ومن غير أن يظلموا على كتاب الخطابة

١ - انظر البيان والنهين : ٢٧/١ - ٢٨

٢ - البيان : ٦٥/١ ٢ - الحيوان : ٥٢/٣

أو كتاب الشعر لأرسطو في تلكها والتوصل إليها • ولما امتد الزمن ونزل القرآن ملتبسًا بالصورة البلاغية التي عرّفها العرب في كلامهم ، ووقفوا أمامه مبهورين معجبين • ثم اقبلوا على درسه واستخراج ما فيه من هذه الصور والالوان ، ثم راحوا يضعون لها اسما • ومصطلحات لم يستعدوا هذه المصطلحات من البلاغة اليونانية أو غيرها ، لأن أغلب هذه الاسماء اليونانية والمصطلحات البلاغية وثيقة الصلة بالمعنى اللغوي الذي لها • وما هو الخليل بن أحمد المتوفى (١٧٠ هـ) حين عرّف المطابقة لم يطلع على كتاب الخطابة أو الشعر لأرسطو • ولم يطلع على المنطق اليوناني حتى يستند منه هذه التسمية • وانما لاحظ انه يقال في لغة العرب • طابقت بين الشئين إذا جمعت بينهما على حد واحد ، وألصقتهما بل ان الاصمعي يرى أن الأصل العربي لهذا المصطلح البلاغي صدره من • وضع الرجل في موضع اليد في مشي ذوات الأربع • واتشد لتأخذه بنى جمدة •

وخيل يطابق بالدرعين طباق الكلاب يطان البهاسا والجاحظ ثامسه حينما يتحدث عن مصطلح (القرآن) الذي يعني اتساق أجزاء الكلام وترباطها بحيث لا تتناثر أجزاءه ، ولا تنهاين الاظه • والذي يوضحه بروايته **قال** بعض الشعراء لاخر: انا أشعر منك ومن أبوك ، لاني أقول البهت وأخاه موأنت تقول البهت وابن عمه لا يجد الجاحظ هذا المصطلح في قول أرسطو أو في البلاغة اليونانية • ولكنه يجد في قول ابن الأعرابي • يريد به الانسجام • ومطابقة اللفظ للمعنى • ويسوق قول الشاعر الذي ورد فيه استعمال هذا المصطلح •

عجس ويات بدر من شعرا لا قران له / قد كان ثقل حولا فما زادا (٢)
ومن بعد هذا أن نجد ابراهيم سلامه حتى في هذه المصطلحات البلاغية التي ذكر القدامى مصادرهم لها ينحط للامر • ويحاول ارجاعها الى البلاغة اليونانية يقول : " ان علماء البلاغة استأدوا من المنطق **قال** دونوا بلاغتهم استأدوا الطباق ومراعاة النظر ، معدة الطباق على التضاد • وهو منطقي وله باب خامس في التناقض والتضاد • والتناقض من الادلة التي اعتمد عليها أرسطو في الايراد الخطابي • (٣)

١ - المعجزة : ٧/٢ (ط • السعادة : ١٩٠٧ م)

٢ - البيان : ٦٨/١

٣ - بلاغة أرسطو بين العرب واليونان : ٦٢

وخلاصة القول ان المعتزلة كانوا واسعى الثقافة والاطلاع على آراء الامم الاخرى من يونانية وروم وهنود و... في مجال البلاغة والبيان ، وقد أخذوا أثسهم بألوان متعددة من الثقافات الاجنبية التي حصلوها عن طريق مختلطة ، قد يكونون قروا بعضها في مصادره الاصلية مباشرة ، وقد تكون كثير من هذه الآراء وقعت اليهم عن طريق الطوائف والذين التي كانوا يحتكون بها وتناقلونها ويناقشون آراءها . الا أن هذه المعرفة السطحية ، والثقافة الاجنبية الواسعة لم تكن شخصياتهم ولا شخصية البيان العربي على ايدهم . ولم تترك في البلاغة العربية هذا الاثر الجذري العميق . لقد حافظ المعتزلة على شخصية البيان العربي كما ورثوه من اسلافهم محافظة دقيقة . وكانوا جذرين جدا ، بما يصل اليهم من الامم الاخرى من آراء وآثار ، ينفقونه في حيلة وحذر . ويضعونه للدرس والمناقشة أو يوازنون بين آراء الاجانب المختلطة التي تقع اليهم وبين آراء العرب في بلاغة الكلام . محاولين أن يضعوا للبلاغة العربية قواعد وقوانينها الذاتية . وطبعي ما دام المعتزلة يدايمون عن الدين الاسلامي ويردون على خصومه الا يلقوا - كما يقول الدكتور ضيف بحقولهم وأثسهم في احضان بلاغة اجنبية ، وان يحتاجوا أشد الاحتياط بما يأخذونه من هذه البلاغات . والا يأخذوا شيئا الا بعد درسه وحصره وتبين ملائمة للبلاغة العربية . وذلك يتضح لنا موق الجاحظ في البيان والتبيين . فهو يحرر أطرا قليلة من آراء الاجانب ويلقى بها في سبيل من آراء العرب البلاغية وملاحظاتهم البيانية ملثا من حين إلى حين الى ملاحظات معاصره وخاصة من المعتزلة (١) . وبذلك بقي المصدر العربي والثقافة العربية النبع الاساسي الاول الذي صدرت عنه دراسات المعتزلة وأبحاثهم البلاغية والنقدية ولكن ينبغي ان نشير من جانب آخر الى ان ثقافتهم الاجنبية الواسعة . ومنعتهم العميقة بأراء الامم والشعوب الاخرى قد تركت أثارا في منهج بحثهم وأسلوبهم في درس بعض المسائل وعلاجها . وهو ما نشير اليه في الفقرة القادمة عند حديثنا عن منهج المعتزلة وخصائصهم في البحث .

٢- منهج المعتزلة وخصائصهم في البحث

ينبغي أن نلاحظ ونحن نتحدث عن منهج المعتزلة وخصائصهم في البحث شيئا مهما ، وهو أن المدرسة الاعتزالية على النحو الذي برزت عليها متميزة ذات خصائص محددة وطابع خاصة ، هي مدرسة عقدية كريمة أكثر منها مدرسة أدبية مجردة . والضجة التي اثيرت حول المعتزلة والخصومة الشديدة التي نشبت بينهم وبين أعدائهم من اهل السنة وغيرهم لم تكن خصومه ادبية ، أو خلافا حول مذهب في النقد أو في البلاغة ولكنها كانت خصومة عقدية كلامية ، تتعلق بمسائل العقيدة والدين وما يترفع عن ذلك من قضايا وأمر . ونزيد ذلك : فكل ايضاح نقول : ان المعتزلة حينما كانوا يتناولون بالدرس مسألة أدبية مجردة من قضايا الدين والعقيدة لم يكن يميز اثرهم كمدرسة ذات خصائص معينة الا قليلا ولا يكاد يكون لهم عندئذ طابع شهيد متميز من غيرهم كبير يتميز وانما كان يميز هذا الاثر ويتضح ويقول حينما تكون المسائل التي يعالجونها تتعلق بتلك القضايا الكلامية الدينية التي اتصل بها الخلافا بين المعتزلة وخصومهم . وقد شرع عن ذلك بطبيعة الحال قضايا بلاغية ونقدية كان للمعتزلة منهج مميز في دراستها : كقضايا المجاز والتأويل والتوسع اللغوي وغير ذلك . وإذا احببنا أن نتصور المسألة على شكل آخر : أننا نستطيع القول ان المعتزلة انما كانوا يطبقون آراءهم التي تبلورت حول بعض الامور النقدية والبلاغية على النطاق الواسع اللطيف للنظر حينما تتعلق القضية التي يواجهونها بأحدى تلك المسائل الدينية التي سبق أن أشرنا اليها . وأما اذا كانت المسألة التي يعرضون لها بلاغية أو نقدية مجردة فان علاجهم لها عندئذ كان يكون علاجا عاديا لا يتميز من غيره من ابحاث . بلاغية ونقاد العرب الآخرين كبير ولا نجد عندئذ أحدا شدد النكير عليهم في هذه الامور ، واتهمهم بالخروج على السنة أو مخالفة شريعة الامة وطراشها في درس البلاغة والنقد . ومن اجل ذلك ايضا كنا نجد الاثر للاعتزالي واضحا عند نقاد باعيا منهم هم أولئك

تناولوا في دراستهم قضية الاعجاز القرآني وما يتعلق بها ، وأما أولئك الذين كانوا يعيدون عن دراسة هذه القضية ، وتناولوا في كتبهم موضوعات أدبيية أو نقدية بعيدة عن مسائل العقيدة والدين فامتنا لم تكن نجد عندهم هذا الأثر . ولم تكن نجد في كتبهم ما يشعر انهم معترضون أو غيرهم . وهذا يدعونا الى طرح السؤال بشكل أعم وأشمل وهو : هل كان لمبحث المعتزلة في مسائل النقد والبلاغة معالم خاصة تميزه من غيره . وهل كان المعتزلة في هذه الدراسة أمة متفردة وحدها بمجموعة من الخصائص والسمات يمكن أن نقل عنها انبساطا من أثر الاعتزال . ان الإجابة عن هذا السؤال هي أيضا : نعم فيها يتعلق من مسائل النقد والبلاغة بالعقيدة والدين . وهي إجابة غير حاسمة تماما في المسائل الأدبيية العامة التي لا تتعلق بالدين ، والتي تنصل منها بما يمس على هي موضع اتفاق في الرأي بين المعتزلة وغيرهم من علماء الأمة . ونحب لذلك ان نقسم الخصائص التي تميز بها منهج المعتزلة الى نوعين : خصائص بلاغية تتعلق بالمسائل الكلامية الدينية التي اختلفت المعتزلة مع غيرهم في النظر اليها ، والخصائص العامة التي تظهر عند معالجتهم لقضية نقدية أو بلاغية عامة بعيدا عن نطاق العقيدة والدين . مع ملاحظة أن هذا الفصل بينهما ليس حاسما ولا قاطعا ولا يمكن تجرده احداهما عن الاخرى تجردها عما . لان الآراء العقيدة الدينية التي كان يعتقها المعتزلة كانت في غالب الاحيان ذات أثر في تكوين بعض الآراء النقدية حول بعض المسائل العامة . وكان المذهب الأدبي للمعتزلة حول بعض الامور امتدادا للمذهب الديني الكلامي كما سنوضح ذلك خلال كلامنا القادم .

(١) الخصائص البلاغية والنقدية حول المسائل الدينية

ويمكن ان نلاحظ فيها اصيلين كبيرين تميز بها منهج المعتزلة تميزا واضحا وهما :

أ - اعتمادهم على العقل : المعتزلة فلاسفة عقلانيون ، قرويا الفلسفة والمنطق ، وتعمقوا في بحثها ودروستها حتى كان المتكلم منهم لا يعد متكلمًا حتى يحسن من الفلسفة وأمرها مثل ما يحسن من الدين وأمره . وكانت الفلسفة سلاحا ضروريا لهم في وقتهم

ضد أعداء الاسلام الذين كانوا يستعينون بها على مهاجمة والداعين اليه .
وسرى تأثير هذه الفلسفة الى ابحاثهم ودراساتهم ، فاذا هم يأخذون عنها
كثيرا في استدلالاتهم . وتجلت اوضح ما تجلت في نزعتهم العقلية التي احتكمت
الى العقل في كل شيء . وجعلته الحكم الفيصل في كل ما يعرض لها من
امور ومساائل . فما قبله العقل اقروه . وما لم يقبله طرحوه لانه في نظرهم
الحكم الذي لا يخطئ . يقول الجاحظ : ولعمري ان العيون لتخطئ وان
الحواس لتكذب . وما الحكم القاطع الا للذهن . وما الاستبانة الصحيحة
الا للعقل . ان كان زماما على الاعضاء ، وعيارا على الحواس (١) . ويقول
الجاحظ ايضا : (وللامر حكمان : حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن
للعقل . والعقل هو الحجة (٢)) ويبلغ اعتماد المعتزلة على العقل حدا
يحط الزمخشري على أن يجعل ادلته تأتي قبل أدلة السنة والاجماع
والقياس ، فيقول في صدد تفسيره لاية يوسف : (ما كان حديثا يفستري
ولكن تصديق الذي بين يديه) . " ما كان القرآن حديثا يفترى ولكن كان
تصديق الذي بين يديه اي قبله من الكتب السابقة وتفصيل كل شيء يحتاج
اليه في الدين لانه القانون الذي تستند اليه السنة والاجماع والقياس
بعد أدلة العقل (٣) وكذلك الحال عند القاضي عبد الجبار ، ولكن
لا تناقض ولا اختلاف بين أدلة العقل وأدلة الكتاب والسنة والاجماع ، بل
ان العقل هو الذي يدل على صحة هؤلاء جميعا وانها حجة . وما جاب
الدين الا لمخاطب اصحاب العقل . يقول عن ادلة المعتزلة : " اولها .
دلالة العقل لان به يميز بين الحسن والقبيح ، ولان به يعرف ان الكتاب
حجة ، وكذلك السنة والاجماع ، وبها تعجب من هذا الترتيب بعضهم
فيظن ان الادلة هي الكتاب والسنة والاجماع فقط ، ويظن ان العقل
اذا كان يدل على امور فهو مؤخر ، وليس الامر كذلك ، لان الله تعالى
لم يخاطب الا اهل العقل ، ولان به يعرف ان الكتاب حجة وكذلك السنة

(١) رسالة التريب والتدوير : ٨٨

(٢) الحيوان : ٢٠٧/١

(٣) اكتشاف : ٣٩٨/٢

والاجماع ، فهو الاصل في هذا الباب ، وان كنا نقول ان الكتاب هو
الاصل من حيث ان فيه التنبيه على ما في العقل كما ان فيه الادلة على
الاحكام ، والعقل يميز بين احكام الافعال وبين احكام الفاعلين ، ولولا
لما عرفنا من يؤخذ بما يتركه أو بما يأتيه ، ومن يحد ومن يذم . ولذلك فنظم
المؤاخذة عن لا عقل له (١) وهذا الشطط في اطلاق العنان للعقل الى
غير حد جعل المعتزلة منذ الهداية لا يعتدون كثيرا بالنقل الموروث من
النصوص في سبيل هذا العقل الذي آمنوا به . فكانوا يحثون اصحاب الرأي
ويخضعون النص للعقل ، مقدمونه على النقل . وهذا هو موطن الخلاف بينهم
وبين خصومهم من اهل السنة وغيرهم من اهل السلف الذين كان يخلب
عليهم الاعتماد على الرواية والنقل وسحابة الاخذ بكل ما جاء به الكتاب
والسنة من عقائد . ولاخذ بظاهر النصوص في الايات الموهمة للتشبيه مثلا
من غير ان يوقع ذلك في التشبيه فهي عند بعضهم صفات لله وردت على سبيل
الاثبات والوجود لا على سبيل الكيفية . قلله وجه ولكنه ليس كوجه العبيد ،
ولله يد لا تشبه ايدى المخلوقات . ولا معنى هذا ان طريقة السلف كانت
تظنون تمام من مظاهر الاعتماد على العقل والاخذ بالرأى في بعض المواطن ،
فقد وجد المعتزلة بين مثلى السلف واهل الحديث روادا وطلائع لهم فسي
نقاط متفرقة اعتمدوا في تفسيرها على الرأي . وأعطوا فيها للعقل بعض
الحرية . فقد روى عن مجاهد بن جبر (ت : ١٠٤ هـ) انه كان يعطى
عقله حرية واسعة في فهم نصوص القرآن التي يحد وظاهرها بعيدا . فقد نقل
ابن جرير انه فسر قوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة . الى ربها ناظرة)
بقوله : (تنظر الثواب من ربها لا يراه من خلقه شيء) كما عرف عن زهيد
ابن اسلم (ت : ١٣٠ هـ) انه كان يفسر القرآن برأيه ولا يتحرج من ذلك .
فقد روى حماد بن زيد عن عبيد الله بن عمر انه قال : لا أعظم به بأسا
الا انه يفسر برأيه القرآن ويكثر منه . ويمتاز اهل العراق بأنهم اهل الرأي
وهذا ظاهرة نجدها بكثرة في مسائل الخلاف ، ويقول العلماء ان اهم
مسعود هو الذي وضع الاساس في هذه الطريقة في الاستدلال ، ثم

توارثها عنه علماء الطرق (١). وجد المعتزلة في هذه النقاط المتفرقة
وامثالها ما أثير عن السلف متكا فيها ، ومعلما من معالم الطريق فاستندوا
اليها واعتدوها طريقة عامة في مهاجمتهم . يقول جولد تسهير في ذلك
ايضا : (والمعتزلة لم يكونوا هم الذين شقوا الطريق الى التفسير
المجازي للعبارة الدالة على التشبيه ، بل وجدوا بين مثلى الحد يست
وعلماءه الرفيعي المقام روادا وطلائع لهم في نقاط متفرقة من المسائل
دون اتصال باتجاهاتهم ومقاصدهم ، ولكن فضل المعتزلة ينحصر في انهم
جعلوا هذه الطريقة تستوعب جميع دائرة العبارات القرآنية الدالة على
التشبيه (٢) وهكذا وجد بين علماء السلف من كان يأخذ احيانا بحكم
العقل ويعتمد على الرأي في التفسير ، ولكن المعتزلة بالغوا في ذلك
مبالغة شديدة ، واشتطوا في اطلاق العنان للعقل على حساب الرواية
والنقل احيانا ومهما حملهم ذلك على البعد والجور في احيان اخرى .
واذا كان للعقل - كما يقول المعتزلة - مقاييس وموازين لا ينطبق
اليها الظل ، واذا كان المنطق القديم والمنطق الحديث ، آفة
تعمم الذهن عن الخطأ في التفكير ، الا ان ما يؤخذ على المعتزلة
تشددهم في التحديد ، والجراة في التعبير ، وما نظن ان العقل
البشري قادر مثلا على الاحاطة التامة بصفات الله ، وتحديد كنهه
وما هيته كما يقول المعتزلة حتى مضوا في مهاجمتهم في مضمي يبيحون لعقلهم
ان يحطق في السماء والارض ، وأن يحدد صفات الله ويتكلم في ذاته
وطبيعته ، وأن يتسأل التوضو ويخضعها له في جراة واندفاع .
فأما السلف بأهل السنة فقد كانوا يرون أن العقل البشري محدود الامكانية
وانه لا يستطيع الاحاطة بكل شيء ، وهناك اشياء - مهما بلغ من قدرته
وسموه - تبقى مغيبة عنه غير خاضعة لسلطانه . وشأنه في ذلك شأن
العين والاذن ، فللعين حدود معينة في ابصارها ولا تستطيع أن تبصر
شيئا أبعد منها . وللاذن مدى محدد تدرك فيه الاصوات ولا تقدر
ان تذهب أبعد من ذلك . وكذلك الشأن بالنسبة للعقل البشري ، فهو
ذو وفق محدد ايضا . ولذلك فهو لا يستطيع ان يتصرف الا في دائرة

(١) كتاب (التفسير والمفسرون) : ١٠٦/١ - ١١٧ - ١١٨

(٢) مذاهب التفسير الاسلامي : ١٣٨

النص ، وهو خاضع للنقل والرواية محاط بهما ، لا ان النص هو الخاضع لـ
كما يقل الاعتزال والسلف - كما ذكرنا - لا يلدون النقل ، ولا يستمدونه
في البحث والدراسة ، ولكنه عندهم لا يجتهد الا في دائرة النصوص
ولا يتحرك الا في اطار الرواية المنقولة . يقل ابن خلدون : (والعقل ميزان
صحيح ، فأحكامه لا كذب فيها ، غير انك لا تطمع ان تنزن به أمور
التوحيد والاخره وحقيقة النبوة وحقائق الملكات الالهية وكل ما وراء طوره ، فان
ذلك طمع في محال . . . واعلم ان الشارع كما امرنا بالايان بهذا الخالق ،
رد الافعال كلها اليه وأقره بها . . . لم يعرفنا حقيقة هذا الخالق المعبود
وهو اذ ذاك متعذر على ادراكنا ومن فوق طورتا (١) ولكن المعتزلة العقلانيين
لا يقتصرهم هذا الكلام ، والعقل عندهم قادر على كل شيء ومن حقه ان يتدخل
في كل صغيرة وكبيرة . وما أكثر جمع العقل وشطحاته . فهذا الزمخشري
تحمله النزعة العقلية على نقد الانبياء وتوجيه الطعن الى معصياتهم وهو لا يجد
في ذلك غشاضة ان يستعمل الفاظا جريئة فيها قسوة سوء أدب أحيانا . فعندما
عرض لقوله تعالى في سورة هود : (ونادى نوح ربه فقال رب اني ممن
أهلى) وان وعدك الحق وائت احكم الحاكمين . قال يانسج
انهم ليس من أهلك فلا تسألن ما ليس لك به علم اني اعلمك
ان تكون من الجاهلين ، انهم لو لم بالجهل ، وقال : " قد تضمن دعائوه
معنى السؤال وان لم يصرح به لانه اذا ذكر الموعود بنجاة أهله في وقت
مشارفة ولده الفرق لك استعجز . وجعل سؤال ما لا يحرف كنهه جهلا
وغباء ووعظه ان لا يعود اليه والى امثاله من افعال الجاهلية (٢) كما كانت
النزعة العقلية تحطهم على انكار بعض المواقف المعقدي التي لا تتفق في نظرهم
مع العقل ما كان يؤذي الشعور الاسلامي العام الذي لم يعتمد عليه
الجراءة في النقد . وهذا الاسراف في النظر الى الامور نظرا عقليا مجسدا
عن النصوص والاحاديث وما ثبت بالرواية الصحيحة الطائفة . فمن ذلك مثلا
ان كثيرا من المعتزلة قد حصروا المعجزات في دائرة ضيقة . فالنظام مثلا

(١) مقدمة ابن خلدون : ٤٦٣

(٢) الكشف : ٣١٣/٢

يكاد يقصر القل بالمعجزات على القرآن ، ونكر انشاق القمر ، **وقال** :
 انه لو كان صحيحا لكان شيدا طام يشهد به كل اناس المعاصرين لسمه .
 بخالف رواية ابن مسعود في ذلك ، كما ينكر نهج النبا من بين اصابع
 النبي صلى الله عليه وسلم ، كما انكر بعضهم كرامة الاوليا ، وانكسر
 الحكايات الواردة في ذلك ، لان يرى ان هناك قانونا طبيعيا كتب الله
 على نفسه اتباعه الا عند ضرورة المعجزات . قالوا : فلا تؤمن بتفسير
 القوانين الطبيعية الا بالبرهان القاطع . وانكر المعتزلة رؤية الجسمين
 كما يرى العامة ، ونسوا السحرا انه لعب الساحر بجهن السحر وخيال
 الساحر لا يطلب حقائق الاشياء ، وانما له قدرة على قلب اوصاف
 الراى (١) .

ومن مظاهر اعتداد المعتزلة على العقل انه نادا مطلقا (بمبدأ
 الشك) الذي عرفوا به . فالمعتزلة لا يلقون بظواهر الاشياء ولا يؤمنون
 بكثير من العقائد والتصورات التي استقرت في اذهان العامة وغلبت عليهم
 ويضعون ذلك كله للشك والمراجعة . ولا يحدون في بعض الاحيان ان
 يكون ذلك موضع اجماع من الناس ، او يكون ما تريد ، الرواية ومعضد
 التصور . والشك الى درجة في سلم اليقين ، ولا يمكن الوصول الى الحقيقة
 الا به . والشاك انسان مفكر ، واجع النظر ودقق في البحث . يقبل النظام
 " الشاك اقرب اليك من الجاهل " ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك .
 فارتعت من الطحدين الشاك والجاهل ، فوجدت الشاك ايمر بجوهري
 الكلام من اصحاب الجحد (٢) . وتأثيره عليه الجاحظ ليقبل مسرورا
 ايضا . " بعد فامر مواضع الشك ، وحالاتها الموجهة له لتعرف بهيئتها
 مواضع اليقين والحالات الموجهة له وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلما . فلو
 لم يكن في ذلك الا تعرف التعوق . ثم التفت كان ما يحتاج اليه " (٣) .
 وهكذا ذهب المعتزلة وراء العقل الى مذهب ، وانما قولنا تجاه أدلته

(١) ظهر الاسلام : ٢٢/٦

(٢) الحيوان : ٢٥/٦ طه السعادة : ١٣٢٢ هـ

(٣) المرجع السابق وصفته .

كل انسياق • وكان من نتيجة ذلك أن اتهم منهجهم في البحث والدراسة
بمجموعة من الخصائص والسلطات نحن موردوها فيها يأتي :
أ - موقفهم من الحديث : فان غلو المعتزلة في تقدير الحق ، والاستناد
الى ادلته وحدها قبل اية ادلة اخرى كان يحطهم احيانا على النقص
من شأن الحديث ، والتوجه الى الطعن فيه مادام يخالف هذا الادلة
وقد غلوا في ذلك غلوا شديدا حتى لم يكونوا يتورعون - ن نقد بعض كبار
المصاحبة والتابعين بالفاظ جريئة غير مقبولة ، وهو منهم احيانا بالتناقض
والخط • وقد مر معنا ان النظام كان أشد المعتزلة انزاعا على اصل
الحديث • طعن في احاديث رويت على ابي بكر وعمر وطى وابن مسعود
وابن عمر وغيرهم • وهما كان الحق بجانب المعتزلة في ردّهم بعض
هذه الاحاديث التي لا يشك عاقل في انها من نسيج خيال العوام • من
ذلك مثلا قولهم : (ان الحجر الاسود كان ابيض فسوده الشركيون)
الذي سخر منه الجاحظ فقال : • كان يجب أن يبيضه المسلمون حين
اساموا • (١) ولكن المعتزلة بالغوا في ذلك حتى مضوا ينقدون الصحابة
في قصة وهو منهم بالكذب احيانا كما فعل النظام • فقد قال : • زعم
ابن مسعود ان القمر انشق وأنه رآه • وهذا من الكذب الذي لا خفاء به (٢)
وتحكم العقل في الحديث بدلا من أن يتحكم الحديث في العقل ، فضا
يشكون في كل حديث لا يتفق مع أدلة العقل وينقدون ذلك في جرأة
ما بعدها جرأة • وكأنهم يريدون أن ينزل الحديث على آراءهم ويفسق
معتقداتهم فاذا عرض المعتزلة لعقل رسول الله في الحديث الذي يخالف
مهذا العدل عندهم وهو قوله : (ان احدكم لم يجمع في بطن امه اربعين يوما
نطفة ، ثم يكون طقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يرسل
الله عليه ملكا فينفخ فيه الروح فيؤمر بأربع كلمات فيكتب : رزقه ، وأجله ،
وعمله ، وشقى أم سعيد • فوالله الذي لا اله غيره ان احدكم لم يجمع
بعض اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب
فيعطى بعض اهل النار فيدخلها • وان احدكم لم يجمع بعض اهل النار

حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة
فيه ظلها) وجدنا عمرو بن عبيد ينقذه في وقاحة ، ويبلغ في القول مهالفة
شديدة ، فقد حكى عنه الخطيب في تاريخ بغداد أنه قال : " لو سمعت
الاعمش يقول هذا لكذبة ، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا مأجبه " ،
ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته ، ولو سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول هذا لردته ، ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا
لقلت : ليس على هذا أخذت ميثاقنا (١) وما نحسب ان هنالك تحكيما
للعقل والرأى في امر العقيدة والدین اشد من هذا التحكيم ولن نستغرب بعد
ذلك ان وجدنا العدا بين اهل الحديث والمعتزلة شديدا مستحكما ، وان
نجد الخصومة بينهم شديدة عنيفة ، وقد كان ابن قتيبة على رأس طائفة أهل
السنة الذين تعدوا للرد على المعتزلة ، والذب عن حديث الرسل ، والسرد
عن بعض الشبهات التي أثارها المعتزلة وغيرهم في كتابه (تأويل مختلف
الحديث) ، ولا يعني هذا بطبيعة الحال أن المعتزلة كانوا يقصدون الخروج
عن الحديث او عدم الاعتراف به ، فذلك ما لا يقبل به مسلم موحد ، ولكن
انسياقهم وراء عقولهم ومعتقداتهم الخاصة كانت تحطيم امام بعض
الاحاديث التي تخالفها الى تأويله بعد عدة من التشابه ورده الى طاهو
محكم في نظريهم فاذا لم يجدوا وسيلة الى التأويل فجزؤوا على الطعن فسي
الحديث أو الشك في رواته او سنده أو غير ذلك .

ب - التأويل : وينبني على الاعتماد على العقل أيضا اصل مهم من اصل
المعتزلة وجدناه واضحا جليا في جميع ما عرضنا له فيما سبق وهو التأويل ، وقد
ارتبط التأويل عندهم بالعقل ، واصبح خاضعا له مستلزما له ، فما انفق
من الكلام مع العقل فهو عند ذلك كلام سليم لا يشترط لا ولا مناقشة ، ولا يحتاج
الى التوقف الطويل ، وما خالف العقل وتجاوى معادلته في قليل أو كثير
فلا يعد عندئذ من تأويله لانه في حكم التشابه الذي ينهي صراحة عن وجه
بكل الوساطة وقد كان التأويل مبدأ معترفا به عند الجميع ، وكان يأخذ به
الطرفان اهل السنة والمعتزلة ، يقول الغزالي (وكل فريق وان بالغ في ملازمة

(١) انظر فرائد الغيب : ١٨٩/١

الظواهر فهو مضطرب الى التأويل ^(١) أن مجاز الحد في النهاية والتجاهل (١)
 وقد ذكرنا أكثر من مرة أن كل فرقة من الفرق كانت تعتمداً على التي تؤسس
 وجهة نظرها من المحكم والامات التي تخالفها من التشابه الذي يحط عليه
 المحكم ^(٢) به . ولكن اهل السنة كانوا يتوقفون في تأويلاتهم دائماً عند
 حدود معينة لا يسمحون لانفسهم ان يجاوزوها وهم فيها مقدّمون للنقل
 محافظون على ما جاءت به الرواية واثرون النصوص مستعدون للتسليم بظواهر
 النصوص احياناً . وتقفوا الامر في بعض النصوص الى الله في احيان أخرى .
 وحينئذ كان يتوافر لديهم دليل واضح من النقل . ويواجهون مشكلاً مسن
 النصوص فانهم لم يكونوا يترددون في التأويل . بل كانوا احياناً يأخذون بعض
 تأويلات المعتزلة نفسها لانهم لم يجدوا فيها مجازة او بعداً او حزقياً
 لاجماع طائفة ، يقول ابن دقيق العيد مثلاً : " اذا كان التأويل قريباً
 من لسان العرب لم ينكر ، او بعيداً توقفاً عنه وأما بمعناه على الوجه الذي
 اراد به التنزيه . قل . وما كان معناه من هذه الالفاظ ظاهراً فهو مبني
 من مخاطب العرب قلنا به من غير توقف ، كما في قوله : يا حسرتي على
 ما فرطت في جنب الله ، فنحن على حق الله وما يجب له . وكذا استواءه
 على العرش بالعدل والقهر ، كقوله : (قاتل بالقسط) فقاهه بالقسط
 والعدل هو استواءه ^(٣) . وبعد صاحب الطراز بعض الحالات السنية
 يقع فيها المجاز ، فيأخذ ايضاً ببعض التأويلات المجازية التي كان يعتقد
 المعتزلة فيقول : " ومنها تسميتهم الهد باسم القدرة . قولهم (يا الله
 فوق ايدهم) أي قدرته ^(٤) . وفي موضع آخر : (اذا غلقوا الكلمة
 بما يستحيل عقلاً تعلقها به علم انها في اصل اللغة غير موضوعة لها ، فيعلم
 كونها مجازاً فيها . وهذا كقوله تعالى في النقصان : (وجا' بك) فانه
 يستحيل ^(٥) تعلق المجرى بالذات لاستحالة علمها فيعلم ان استعماله
 مجازاً بالنقصان وأن الاصل : (وجا' أمر بك) ^(٦) كما نجد الرازي السني

(١) فيصل التفرقة : ١٨٦

(٢) معترك الاقران : ١٤٨/١

(٣) الطراز : ٧٠/١

(٤) الطراز : ٩٣/١

موافق المعتزلة في تأويلهم الوجد في الآية : (يبقى وجهك) بالذات .
 وقدرانه لا يصح به في هذه الآية الا الذات ، لانه لو اردنا به العضو
 المخصوص كما تقول المشبهة ، والله تعالى في رأيهم له اعضا واجزا
 مختلفة ، كان معناه انه يوم القيامة سيهلك ما عدا وجهه . وذلك ما لا يقبل
 به عاقل . اما على القول الحق فالمعنى : لا يبقى حيا يوم القيامة غير
 حقيقة الله او غير ذات الله شيء وهذا ما سيكون وما حصل (١) كما ذهب
 المعتزلة واهل السنة معا فيما يتصل بالآيات التي جاء فيها ذكر اليد على
 سهل الافراد او التثنية مضافة الى الله الى جعلها طارة كناية عن وصف
 الله بالكرم كما في آية المائدة : (يل يداه ميسوطان) وطارة كناية عن
 النعمة او النصرة ، ونسارة يراد بها القوة والقدرة ، وغير ذلك من الالطاف
 الكثيرة (٢) التي وافق فيها اهل السنة المعتزلة في تأويلاتهم بما يدل على
 ان اهل السنة كانوا يأخذون هم ايضا بمبدأ التأويل ويحصلون عليه ببعض
 الآيات . ولكنها - كما ذكرنا - تأويلات لم تكن تولى في العهد الشديد
 كما كانت تعتد على النقل والرواية . بالدرجة الاولى . واما تأويلات
 المعتزلة فانها خاضعة أولا للعقل والدراسة ولطك الاصل العقدية
 التي اتفقت عليها آراؤهم ، فاذا كان النظام مثلا يرفض التسليم بوجود
 الجن والغيلان على اساس عقلي وتجهي (٣) ، فان ابن قتيبة النهدي .
 يسلم بوجودها على اساس نقلي خالص ، فقد وردت بها بعض آيات
 القرآن الكريم . وتواطأ العرب على ذكرها في اشعارهم ومن ثم لسان
 هذا المستند النقل من الرواية والنصوص يجعل من الضروري الايمان
 بها . يقول ابن قتيبة : " فمن آمن بحد محمد صلى الله عليه وسلم ،
 وأن ما جاء به حق أخذ بجميع هذا وشرح صدره به ، ومن انكره لانسه
 لا يؤمن الا بما أوجبه النظر والقياس على ما شاهد ورأى في المسبوبات
 والحيوان فما ذا بقي على المسلمين وأى شيء ترك للطعن (٤) .

٢ - تأويل مختلف الحديث ١٩

٤ - تأويل شكي القرآن ٩٢

ان التأويل عند المعتزلة ضرورة لا يد منها ، بل هو مما يجب وجها
حين يخالف النص أدلة العقل ويهادي الاعتزال ، وأكثر ما استخدم
المعتزلة في كلامهم امثال هذه العبارة العارضة القاطعة : " اذا ورد
عن الله تعالى كلام ظاهرة يخالف ما دلل عليه ادلة العقل وجب
صرفه عن ظاهره " - ان كان له ظاهر - وحمله على ما يوافق الادلة العقلية
العقلية ومطابقها ، وادام التأويل واجبا مفروضا عند وقوع المصادفة فان
كل شيء عند ذلك متوقع في سبيله ، فتوقع تعسدا وجوبا في محسوس
الاحيان ، وتوقع تعسدا وخروجا عن الواضح التأويل في احيان اخرى ،
وتوقع الا نجد دليلا نظريا يؤيد ما يذهب اليه المعتزلة في احيان ثالثة .
وذلك كله ما كان يسيئ الى تأويلات المعتزلة التي اتسمت بالصراعية
والتحديد القاطع والخلو الشديد ، ومع كل غلوا ومبالغة جبرية
وشذوذ ، ولذلك كان المعتزلة موطن هجوم شديد من جمهور علماء
المسلمين من السلف واهل الحديث ورجال السنة ، فقد احسوا ان هؤلاء
يريدون ان يخضعوا الذين لا هراء لهم ورفعاتهم ، وأن ينزلوا النصوس
وفق معتقداتهم وآراءهم ، فقال ابن قتيبة عنهم : (فسروا القرآن
بأعجب تفسير يريدون ان يردوه الى مذاهبيهم وحطوا التأويل طمسوا
نظمتهم (٢) .

وقال الاشعري : (دلت بهم آراءهم الى تقليد رؤسائهم
ومن مضى من اسلافهم ، فتأولوا القرآن على آراءهم فأهلا لم ينزل الله
به سلطانا ، ولا اوضح به برهانا ، ولا نظوه عن رسول رب العالمين ولا عن
السلف المتقدمين ، فخالطوا روايات الصحابة عنهم السلام (٣) .

والحق ان بعض التأويلات المعتزلة كادت تكون في بعض الاحيان
تقريبا لاصل مقترضة مسبقا عندهم ، وهي اصل لم تكون جهتهم

١ - انظر امل الى المرتضى : ٢٠٠/٢ - ٢٤١/١ ، وانظر معشاه القرآن : ٤٧/٢

٢ - تأويل مختلف الحديث : ٦٨

٣ - الابانة : *

نتيجة الاستقراء الكافي لنصوص الشريعة ، وإنما هي مبادئ وأصول
تكونت لديهم أولاً تحت تأثير مجموعة من العوامل والظروف التي أظلمت بها
روح الجدل والدفاع عن الدين ضد أعدائه من غير المسلمين ، أو ضد
غلاة الفرق الإسلامية ، ثم راحوا يلتصقون الدليل الشرعي عليها ، فلما اتفق
معها قبلوه ، وما ظالفها مضوا في تأويله وحمله طويلاً أو كرمها على هذا
الأصل المفترض مسبقاً عندهم . وهذا ما عرّفه ابن تيمية بقوله :
(فالذين أخطوا في الدليل والدليل مثل طوائف من أهل البدع اعتقدوا
مذهبها يخالف الحق الذي عليه الأمة الوسط الذين لا يجمعون على ضلاله
كسلف الأمة وأئمتها ، وعدوا إلى القرآن فطأوه على آواشيهم ، تسارة
يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها ، وطارة يطأون ما يخالف
مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه . ومن هؤلاء فرق الخسوف
والرافض والجهمية والمعتزلة والقدرية والرجزية وغيرهم وهذا كالمعتزلة
مثلاً فانهم من أعظم الناس كلاً وجداً ، وقد صنفوا كتابهم على أصل
مذهبهم والمقصود أن مثل هؤلاء اعتقدوا وأبوا ثم حطوا بالظاهر القرآن
عليه ، ولهم سلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا من أئمة
المسلمين (١) وهكذا مضى المعتزلة في تطويق مبدأ التوحيد إلى أبعد
حد واتخذوا منه سلاحاً لخدمة هواهم المذهبي وقيدتهم الاعتزالية .

ب - التوسع اللغوي : والسمة الثانية من سمات منهج المعتزلة هي
استعمالهم للغة ، فقد حرص المعتزلة دائماً على الطريقة اللغوية
التي تعتبر عندهم المبدأ الأعلى في التفسير ، وكان العقل واللغوية
باستمرارهما السلاحان الأساسيان اللذان يستخدمونهما في جميع ما يعرض
لهم من نصوص تحتاج إلى تفسير أو تأويل . وأظهر المعتزلة في استعمال
اللغة براعة مقلقة النظر ، واكتسبت عندهم مهوونة عجيبة حتى كادت تتحلل
بين أيديهم في بعض الأحيان إلى عكسة لئيمة يشكرونها كيف
يشاءون .

وأول ما نلاحظه في استعمال المعتزلة للغة الله لم يعرّفوا بفنّهم
الى اللفظة تلك النظرة السطحية التي يدل عليها ظاهرها ، وإنما كانوا
يختصون في الحديث عن جميع الدول والمعاني التي يمكن أن تحط بها
هذه اللفظة ، ويقيمونها على الوجوه المختلفة التي يمكن أن تحط بها ، ثم
ينتقون بعد ذلك المعنى الذي لا يعارض الاصل الذي هو الذي يسمون
الى اقراره ، متناسين في سبيله جميع المعاني والدول الاخرى ، ولكنهم
في أثناء تصرف اللفظ في وجوه المختلفة حرصون دائماً على اتعاض النسبة
المعروفة عند علماء اللغة والادب ، وهي الاستشهاد بالبرهان بأهمية
من كلام العرب ، والحرص على تدعيم ما يذهبون اليه بالمستند اللغوي الذي
لا بد منه لانه هو الذي يؤكد سلامة الرأي ، ويكسبه الشرعية والقداسة .
وكانت جملة علماء المعتزلة تسعفهم دائماً في ذلك . رأينا ان حساب
المعتزلة على الدرس والتحصيل ، وفرة حفظهم من اللغة وأشهر
العرب قد يحدّثها ومأثر كلامهم وأمثالهم ولا شك أن اللغة قسم
اكتسبت بذلك على ايدي المعتزلة غنى واسماً ، ونالت مرونة عجيبة أبرزت
ما في اللغة العربية من طاقة عجيبة وحيوية دافقة ، وغزارة في المعاني
والتعابير . ولكن حرص المعتزلة في الوقت نفسه على تسخير هذه اللغة
لخدمة عقائدهم قد حطهم على التعسف والجور في احيان ليست بالقليلة
فكانوا يحطون اللفظة اكثر مما تحتمل ، ويشحنونها بما لا طاقة لها عليه ،
وفي احيان اخرى كانوا يضحون بكثير من الثراء التخيلي الذي يمكن أن يدل
عليه ظواهر الالفاظ سعيًا وراء التويل اللغوي أو المجازي للمفردات
الذي اصبح - كما رأينا - ضرورة محتمة لابد منها حين وقوع مخالفة
لعقائد القوم ، ولعل من ناقة القل ان تذكرها هنا لما أشرنا اليه اكثر
من مرة ان انتقاء الوجه المعين من وجوه الدلالات التي تشير اليها الالفاظ
والتعابير كان حاضراً للعقل ولطك الاصل المحقولة التي آمنوا بها .
قد لا يكون الوجه اللغوي الذي ينتقيه المفسر أو الويل المعتزلي أوضح
الوجوه ولا اقواها ولا اغناها بالدلالة ، وقد يكون بعيداً أو جاثراً ، ولكن
ذلك كله مغفّر بخية مسايرة النظرية العقديّة المعروفة . وقد بذل المعتزلة
جهداً مضاعفاً في سبيل توفير الدليل اللغوي النقلي لما كانوا يذهبون
اليه من وجوه الرأي . ولم يتفاضوا ابداً عن أهمية هذا الدليل ، أو يفتخروا .

والمعتزلة في سبيل اعتمادهم على الحق . ووطا اللغة به ، ومحاولة
التوفيق بينهما ويميلون الى اعتناق النظرية القائلة ان أصل اللغة
تواضع واصطلاح ، وليست توقيفا من الله تعالى . فعذا بهى بالتزامات
الحق الذى يؤمن بالحدل وحرية الازادة . بينما يرى أهل السنة فى
المقابل ان اللغة توقيف من الله تعالى . وقد مثل أهل السنة ابن فارس
اللخوى . فقال فى كتابه (فقه اللغة) : " اعلم ان لغة العرب توقيف .
ودليل ذلك قوله تعالى : (وطم آدم الاسماء كلها) وهى هذه الاسماء
التي يتعارفها الناس من دابة وارض وسهل وجبل وجرار وأشجار
ذلك من الامم وغيرها . . . ولعل ظانا يظن ان اللغة التي دلنا على أنها
توقيف انما جاءت جملة واحدة ، وفى زمان واحد ، وليس الامر كذلك بل
وقف الله عز وجل آدم عليه السلام على ما شاء الله ثم طم آدم من الانبياء
صلوات الله عليهم - نبيا نبييا ما شاء الله من ذلك ما لم يؤت احدا قبله . .
وظلمة اخرى انه لم يبلغنا ان قوما من العرب فى زمان يقارب زماننا اجمعوا
على تسمية شئ من الاشياء مصطلحين عليه ، فكان يستعمل بذلك طمسى
اصطلاح قد كان قبلهم . . . (١) وأما المعتزلة فان اباهما شمس الجهاش
فيها يذكر ابن تيمية - هو اولى من قال بان اللغة اصطلاح ، وتنازع هو
والاشعرى فى ذلك ، واشير الموضوع - فما بعد - لاول مرة فى هذه
الهيئة الاعتزالية ، ثم خاض الناس فيه بعد ذلك . يقول ابن تيمية :
" لا نعرف احدا من المسلمين قال ان اللغة اصطلاح قبل ابي هاشم
بن الجهاش ، فانه وابا الحسن الاشعرى ، وكلاهما قرأ على ابي طمسى
الجهاش ، لكن الاشعرى رجع عن مذهب المعتزلة وظالهم - فتنازع
الاشعرى وابو هاشم فى مبدأ اللغات ، فقال ابو هاشم هى اصطلاحية ،
وقال الاشعرى هى توقيفية ، ثم خاض الناس بعدها فى هذه المسألة .
فقال آخرون : بعضها توقيفى ، وبعضها اصطلاحى . وقال فريق رابع
بالوقف " (٢) .

(١) المزهر : ٧ / ١ - ٨

(٢) كتاب الايمان : ٢٦

وطى الرغم من ان القاضى عهد الجهار وأما على التامس وابن جنى
لم يقطعوا برأى نهاى فى اصل اللغة الا انهم كانوا يميلون الى انها
من باب التواضع ، هذا الرأى اولى واجدر بالقبول من الرأى القائل
بتوقيف اللغة - يقول عهد الجهار فى حديثه عن الامة : " ومن آياته
خلق السموات والارض واختلاف المنعم " * الهم يدل ذلك على ان
كلامهم من خلق الله تعالى ؟ وجوابنا ان اختلاف خلق الامة من قبله
تعالى ، ولاجل هذا الاختلاف يترك كلامهم مختلفا فمن كان لسانه
رقه لا يكون كلامه بمنزلة كلام من فى لسانه عظه ، وكذلك اختلاف منافذ
الرياح والنفس ، فحين تعالى أن فى ذلك آية وهرة . وهذا الجواب
اولى من قبل من يقول : ان المراد به اختلاف اللغات وانها من باب التوقيف
وتضاف الى الله تعالى لان الوجه الذى به يقع الاعتناء فى اختلاف الامة
هو فى كيفية ادراكنا لان الكلام فى اللغات هل هو توقيف او اصطلاح ؟
فيه الخلاف الكثير (١) .

واذا كان ترجيح المعتزلة لكون اللغة تواضع اكثر مساجم مع العقل
لما يشعر به من حرية الارادة التى تتطلبها مبدأ العدل ، فانه فى
الوقت نفسه يساعد المعتزلة على التوسع اللغوى ، ومعظمهم حرية اكبر
فى استعمال اللغة ، وساطوة وضع او استنباط مصطلحات لغوية
جديدة . مادامت اللغة فى الاصل قد نشأت نتيجة تواضع النفس
واصطلاحهم وقد مضى المعتزلة فى الواقع يتسمون فى الاشتقاق اللغوى
وفى وضع المعاني والمصطلحات ، وهم - كما يقول الباحث - : قد
" اصطالحوا على تسمية الم يكن له فى لغة العرب اسم ، فصاروا فى ذلك
سلدا لكل خلف وقد ولى كل تابع " (٢) .

وما كان يحقق للمعتزلة الاتساع اللغوى ايضا ويتفق مع اعتقادهم
على العقل قولهم بالقياس . وقد عقد ابن جنى فى كتابه الخصائص

(١) تنزيه القرآن عن الطاعن : ٢٧١

(٢) البيان : ١٠٧/١

بابا خاصا ساء : (باب في أن ماقيس على كلام العرب فهو من كلام العرب)
 وقد قال فيه : وهذا موضع شريف ، وأكثر الناس يضعف من احتماله لشموسه
 ولطفه . . . وقد نرى أبو عثمان عليه فقال : ماقيس من كلام العرب فهو من كلام
 العرب . ألا ترى أنك لم تسمع أنت ولا غيره اسم في قائل ولا مفعول .
 وإنما سمعت البعض فقست عليه ؟ فإذا سمعت : قام زيد . أجزت : ظرفي
 بشر وكرم خالد . قال أبو علي : إذا قلت : طاب الخشكان . فهذا
 من كلام العرب ، لأنك بأعراك أياه قد أدخلت كلام العرب . يؤكد هذا
 عندك أن ما عربين اجناسا لا عجيبة قد أجرت العرب مجرى أصلي كلامها^(١)
 وتوسع ابن جني في هذه القاعدة حتى يجهز القياس على جميع لغات العرب ،
 (اللغات على اختلافها كلها حجة) (٢) .

وماح بالتالي للشعراء المحدثين أن يقيسوا كلامهم على كلام مسمن
 فقد سمع من العرب ، ويعطون ذلك حريصة واسعة في التعبير واستعمال
 اللغة . بل أنه يجوز لهم أن يركبوا من الضمومات ما كان يركبه السرب قبلهم ،
 وكل ما قد ابيح لمن تقدمهم واغفر لهم ما ح لهما ولا المحدثين من غيرهم
 يقل ابن جني : " هل يجوز لنا في الشعر من الضمومة ما جاز للعرب أولا ؟
 سألت أبا علي فقال : كما جاز أن نقبس منصرفنا عن منصرفهم فكذلك يجوز
 لنا أن نقبس شعرنا على شعرهم . فما أجازته الضمومة لهم أجازته لنا ،
 وما حظرت عليهم حظرت علينا ، وإذا كان كذلك فما كان من أحد مسمن
 ضروراتهم فليكن من أحسن ضروراتنا ، وما كان من أقيحها فليكن من أقيحها
 عندنا ، وما بين ذلك بين ذلك (٣) .

على أن هذا التوسع اللغوي بمظاهره المختلفة التي تحدثنا عنها
 لم يكن مقصودا لذاته ، ولم يكن نظرية أدبية مجردة عن أي دافعية
 شخصي ، آمن بها المعتزلة وداقعوها . وإنما كان تحسيسهم لها لأنها
 تساعدهم - كما ذكرنا - على تطهير اللغة لخدمة أغراضهم الاعتزالية ،

(١) الخصائص : ٢٥٧/١

(٢) المزهر : ١٥٣/١

(٣) الخصائص : ٢٢٨/١

وتسهل لهم اقياد النصوص وتاويلها كما يشاقون وصرفها عما يحارض المذهب
او يخالف المعتقد . وقد تنبه الى هذا ابن فارس السنسى فقسم الى
يضمن هذا التوسع اللغوى الذى آمن به المعتزلة وتنبيه الى ما آل اليه
الامر من استغلال اللغة لخدمة المذاهب الكلامية ، ولذلك دعا السنسى
ايحاء اللغة عن هذه الاغراض المذهبية ، وحرى الاحتجاج بها فى
الخلاطات والخصومات العقديّة ، فقال : (لغة العرب يحتاج بها فيها
اختلاف فيه اذا كان التنازع فى اسم او صفة او شئ) عما تستعمله العرب
فى سئلها فى حقيقة او مجاز وما اشبه ذلك . فاما الذى سبيل
الاستنباط وما فيه لدلال العقل مجال ، او من التوحيد واصل الفقه
وفروعه . فلا يحتاج فيها بشئ من اللغة ، لان موضوع ذلك على غير
اللغات (١) .

وهكذا اظهر المعتزلة فى التعامل مع اللغة براعة شديدة توسعوا
فى استعمالها توسعا شديدا ، فاكتمت على ايديهم كثيرا من الفلوسى
والشرا ، وخرجت نتيجة الحجة التى التزموها فى التعامل معها عن بعض
أطرها وأشكالها التقليدية ، ولكن الهدف المنشود الذى كان فى
اذهانهم والذى كانوا يحاولون ان يترتبوا فيه طائفة او مكرهة اصلا بها
فى احسان كثيرة بالجور والعمى وحطها فوق ما تطيق . وحد : فثانك
هذا الخصيصان الكبيران اللذان يتميز بهما منهج المعتزلة فى الدراسة
والبحث بالعقل واللغة وقد تفرغ عنها - كما رأينا - مجموعة من
الخصائص والسمات اشرفنا اليها خلال الحديث عنها ، لاتصالها بهما
اصلا واضحا . وهذا اصلا - كما سبق ان اشرفنا - لا يظهر ان موضوع
وتتميز بشكل ملف للنظر الا اذا كانت المسألة التى يحال حولها مسألة عقدية
كلامية من تلك المسائل التى دار حولها الخلاف والجدل .

٢ - الخصائص البلاغية العامة : واما الخصائص البلاغية والنقدية العامة
التي كانت تظهر فى بحث المعتزلة فيمكن ان نلاحظ فيها الامور التالية :

أ - ارتباط البلاغة بالمقيدة بالكلام : نشأت البلاغة العربية في مجامع أهل الكلام ، وفي حلقات المناظرة ، وعلى المنصة المتجاولين كالمعتزلة وغيرهم من علماء الكلام . وكانت تباينهم بها واشتغالها في مباحثها لأنها كانت سلاحاً مهماً من أسلحة المناظرة والجدل . ولم يكن أحد من المتكلمين يستطيع الاحتفاظ عنها . أو عدم الالتام بأصولها في مباحثه للخصم ، ومنازلته لاصطاب الفرق والمذاهب الأخرى . وهكذا ارتبطت البلاغة عند المعتزلة منذ البداية بالفرض الكلامي الاعتقادي ، وبروح الجدل والمناظرة . والمعتزلة في معارك المناظرة التي كانوا يخوضونها مع خصومهم كانوا يتوخون الدفاع عن الإسلام ، والرد على أعداءه من الملاحدة ، والمتشككين وهذه غاية غدية دينية ، والبلاغة سلاح مهم فيها . وهي التي تحقق الوصول إليها . والانتصار على الخصم الذي يعترض طريقها . ومنذ فسترة مكره جدا وجدنا عمرو بن عبيد المعتزلي يحدثنا عن هذه الغاية فيربط البلاغة بالفرض الاعتقادي الديني ، ويجعل مهمتها الوجه والارشاد لتؤدي بالإنسان إلى الجنة ، وتنجيه من النار . حينما قال في تعريف البلاغة عارته التي سبق أن توقفنا عندها وشرحناها ، وهي لأنها تقرير حجة الله في عقل المتكلمين وتخفيف المؤنة على المستمعين وتزوين تلك المعاني في قلوب المريدين بالالفاظ المتحصنة في الأذان المقبولة في الأذهان رغبة في سرعة استبانتهم ونقى الشواغل عن قلوبهم بالموضحة الحسنة على الكتاب والسنة) والقرآن هو مادة الإسلام ، ومن أجل ذلك فالدفاع عن الإسلام يعني الدفاع عنه ، ويبان طافيه من اسرار ونكت تجعله حجة الله على العاطلين . والبلاغة هي وسيلة اظهار هذه الحجة ، ويبان هذا الاعجاز . ومن هنا ارتبطت البلاغة ببيان اعجاز القرآن وكادت تكون غايتها محصورة في ذلك يقول الباحظ (والبيان عرف الناس القرآن) (١) ويقول الباحظ ايضا : (للحرب امثال واشتقاقات وابنية وموضع كلام يدل عدوهم على معانيهم وارادتهم ، واطاك المعاني مواضع آخر ، ولها عند ذلك دلالات آخر ، فمن لم يحرفها جعل على أهل الكتاب والسنة والشاهد والمثل) (٢) وقد شاعت هذه النظرية المسمى

(١) الحيوان : ٤٧/١

(٢) الحيوان : ١٥٤/١

البلاغة . وارتباطها بالهدف الدينى فى بيان اعجاز القرآن بعد ذلك
وقال الملاحون الآخرون : « تأثر من بقدرة العظمين الالى : اليه »
يقول ابو هلال العسكري عن البلاغة : (هى احق الكلام بالتعليم ،
وأولها بالتحفظ اذ بها يحرف اعجاز القرآن الكريم معجزة الرسول
صلى الله عليه وسلم ولله صدق فيما يبلغ عن به (١)) ويقول صاحب
الطخيس عن علم البلاغة انه (من اجل العلوم قدرا ، وأدقها سريرا ،
اذ به تعرف دقائق الصرية وأسرارها ، وتكشف عن وجوه الاعجاز فى
نظم للقرآن استارها) (٢) .

ونظما كان لاشتغال المعتزلة بحلم الكلام والمفاظرات الدينية
تأثير فى ربط البلاغة بهذه الامور جميعها ، وهذا السلاح الالى فيها
كان لذلك ايضا تأثير فى طبيعة الدوايات البلاغية والنقدية التى قام
بها المعتزلة ، وخاصة فى اباط القرآن ، والحديث عن اعجازه . وتفسير
ذلك ان المعتزلة - كما رأينا من استقراء مجهدياتهم فى هذه القضية
فما بحثوا فى القرآن بحثا مجردا عن الغرض الكلامى او الدينى . فقد
انصرف معظم جهودهم الى دراسة الاليات المتشابهات وهى التى تنال
مبادئ الاعتزال ، فحاولوا تأويلها بما يوافق هذه المبادئ ، وانصرف
جزء آخر من دراستهم الى تلك الاليات التى وجه اليها الداعون بحسب
الشبه والمفاز ، فدافعوا عنها وزادوا هذه المطاعن بالحجج
والادلة البلاغية . وهى - كما هو ظاهر - سائل تطهير روح الكلام
والجدل . ولا تطهير الروح السجدة الخالصة لدراسة القرآن وهى ان
اعجازه وأسرار تفوقه . وحتى تلك الاليات التى درس فيها المعتزلة
بحسب الاسرار البلاغية كالاعجاز والفكر والاعادة مثلا انما كان الدافع
اليها فى غالب الاحيان ايضا روح الجدل والخصومة بين المعتزلة وأعداء
الدين . فقد كانت هذه الظواهر الاسلمية - فى زعم الملاحدة

(١) الصنائع : ٢ ، ١

(٢) الطخيس : ٢ ، ونشر مفتاح العلوم للمكانى : ٢

والمتشككين نقاط ضعف وسجونه في الكتاب الكريم • فمضى المعتزلة
يردون عليهم ويجادلونهم فيها •

وتكاد تكون رسالة الرمانى الفكت في اعجاز القرآن • في نطاق
ما تبقى لدينا من الدراسة المرحلة لاعجاز القرآن دراسة مستقلة عن
الغرض القصدى الكلامى • ومن روى الجدول والمناظرة • وبمست
دراسة الزمخشري في الكشف بين الغرضين معا : الغرض الكلامى
الاعتزلى • والغرض البلاغى المبرور في بيان اعجاز القرآن والكشف عن
اسواره وتكاته • واقع الزمخشري في كشافه عن آراء الاعتزلى وعرضها ،
وأهل الآيات المتشابهات وصرفها عن وجهها ، وسخر البلاغة لذلك تسخيرا
مأهرا ذكيا • ولكنه استطاع في مقابله ذلك ان يدرس الاعجاز القرآنى
دراسة موسعة شاملة قائمة على التاييد العلمى ودراسة المواطن البهائية
في امكانها الحقيقية •

بل ان المعتزلة - كما نعرفهم - سخروا البلاغة في اكثر الاحيان
لخدمة عقيدتهم الكلامية ، واتخذوا منها سلاطا أساسيا في تأويل ما تشابه
من الآى يدل ظاهره على خلاف ما كانوا يعتقدون وهكذا نشأت البلاغة
في جو كلامى قاربت بالغرض الدينى العقدى منذ البداية ، ولم تستطع
التخلص منه ماضيق النظرة اليها • ونظن اننا انما لو امتدعت أن تتحرر
من هذا الغرض والا تهي محصورة في إطاره لانطلقت الى آفاق ارحب ولاقت
ثمرا اكثر وحيوا أعم •

ب - وكان من اثر ارتباط البلاغة بالعقيدة والكلام وعمالها بهرج الجسد
والمناظرة عند المعتزلة نتيجة اخرى تروبت على ذلك ، وهى انه لم تنضج
في دراسات المعتزلة للالوان الادبية التى كانت معروفة لديهم وقتئذ
الخصائص النحوية لكل لون ، والسمات والمعالم التى تميزه من اللسان
الادبى الاخر • فقد كانت كثير من الدقائق البلاغية او النقدية التى تحدث
عنها المعتزلة تصلح لهذا الغرض مطلقا للآخر • فقد قوت صحيفة
بشرى لا مبهمة من الساتل والقضايا تصلح للشعر مطلقا للخطابة •
منها اختيار الاوقات التى يسمح فيها القيل • والا يتعاد في ذلك ممن

اتصاف الذهن واجتهاد الناظر ومنها عناية الخريب والاعتناء عن التوسع
والتحقيب والملازمة بين الالفاظ والمعاني ، ومراعاة التماسك بين المقام والمقال
او مراعاة مقتضى السال . وكذلك الشأن في كثير من الامور الهلالية المستى
تحدث عنها الباحث فيما يتعلق بالالفاظ والمعاني . وبذلك اقتربت الحدود
بين الفنون الادبية المختلفة وكادت تتعدى الفوارق بينها ، وكما كانت
الخطابه عند المعتزلة وسيلة من وسائل الاقتناع والجدل كان الشعر كذلك .
فقد اتخذ منه المعتزلة سلاحا في الرد على الخصوم والمخالفين من اصحاب الفرق
والمذاهب الاخرى . اتجه بشرفى اشارته الى الرد على اهل المقالات والنحلى
من خصوم المعتزلة ، وقد ذكر الباحث انه لم يكن أبداً انتهى على الخصم
والمزدوج منه (١) وذكر ابن المرتضى ان له مرد وجه رد فيها على جهنم
المخالفين للمعتزلة بلغت اربعين الف بيت (٢) . كما كان للنظام ايضا
شعره كثير اذ حل فيه الجدل والكلام ، وطبعه بطاوين المتكلمين . كما كسبان
أبو العباسى الناشئ شاعرا غدير الشعر ، وقد خصص قدرا كبيرا منه لحلسم
الكلام والرد على خصوم المعتزلة ومبادئ الجدل والتوحيد . وهكذا كان يمكن
لشعر عند المعتزلة أن يؤدي ما تؤديه الخطابه من جدل ومناقشة ومناظرة
للخصم ورد عليه . وبذلك اقتربت المسافة بين هذين اللونين ، وقد اخطت
الحدود بين الشعر والخطابه او بين الشعر والنثر بصورة عامة الى الحد
الذى اصبحنا نسمي فيه — كما يقل اخوان عباسى — الثناء على قصيدة
عبيد بن الابرص مثلا بأنها اخرى ان تسمى (خطبة ترحمة) (٣) .

ولذا كان الباحث قد نقل عن ابى داؤد بن جرير قوله فى تعريف
الخطابه : " وأمر الخطابه الطبع ، وهو ما الدرس ، وجناطها رابسة
الكلام " (٤) .

(١) لىالى المرتضى : ١٨٢/١

(٢) انظر الحصر العباسى الاصل لشوقي خيف : ٤٢٧

(٣) تاريخ النقد : ٦١

(٤) البيان : ٤٤/١

فإن هذا الكلام يكاد يكون هو نفسه ما تجده في تعريف الشعر عند
القاضي الجرجاني في القرن الرابع حيث **يقول** : (الشعر علم من علوم
العرب ، يشترك فيه الطبع والرواية والذكا^١ ، ثم تكون الدرية مادة له
وقوة لكل واحد من أسمايه) (١) .

وهكذا قادت المؤثرات الدينية والكلامية نظرة المعتزلة الى الهلافة
فارتبطت بهذه الامور ، وكان من نتيجة ذلك تدخل الحدود بين
الالوان الادبية ، ويرى بعض النقاد ان مثل هذا الاتجاه سوف يؤدي
بالضرورة الى طغيان النظرة المطلقية للغة ، وسوف يؤدي (السبي
الانصراف عما في طبيعة اللغة من قوة خيالية بها هنالك من روابط تجعل
اللغة اوفق اعمالا بالشعر منها بالمطلق ، كما لا يخفى ان مثل هذه
النظرة سوف تجنسح بالهلائين والنقاد الى العناية بالشكس^(٢)
الطارجي ، فإذا نظرنا للشعر نظرا فيه الى ما يعمل باللفظ دون المعنى)
جـ - ونستطيع ان نجد عن منهج المعتزلة ايضا مجموعة من الظواهر
النقدية التي عرضنا لها خلال السياق التاريخي لجهود المعتزلة ، والتي
يمكن ان تكون اثرا من آثار حرية التفكير والاحكام الى العقل .

ولعل من ذلك مثلا موقفهم من القديم والحديث ، حيث قضى العقل
الذي يؤمن عند المعتزلة بوجود الحسن والقبح الذاتيين في الاشياء
لمجردة بان الزمن لا يصلح مقياسا للحكم على الشعر ، وكان هذا ردا على
نظرة المتعصبين الى القديم ، ولا يجوز ان يفضل القديم الحديث
لمجرد قدمه وايخاله في الزمن ، وانما ينبغي في حكم العقل الانتصار
للجهد سواء كان قائله قديما او حديثا ، هاجم الجاحظ من يستقطبون
اشعار الولدين ولا حجة لهم الا حدائقها ، وفصل بعض اشعارهم
نواس وشار وغيرهما على بعض اشعار المتقدمين وابن جني لم يفرق بين

(١) الوساطة بين المتنبي وخصومه : ١٥

(٢) انظر قضايا النقد الادبي لمحمد زكي العشماوي : ٢٦٨

القدماء والمحدثين خلا في الحكم على ما يقع في اشعار كل منهما مسن
 ضرورات شعرية . ودعا الى عدم المشف في الحكم على المحدثين وفسران
 ذلك للمتقدمين . فالعقل هو الذي يحكم على الحسن والقبح في تلك
 الحالات بالتساوي وأباح للمحدثين بناء على ذلك أن يقيسوا كلامهم
 على كلام من تقدمهم . وعلى الرغم من أن ابن جني قد اعتنق هذه النظره
 كما ذكرنا قبل قليل رغبة في التوسع للنقوى الذي يساعد على التأويل .
 ويسهل لهم الطريق اليه . الا أن هذا قد اعطى الشعراء المحدثين
 كبراً من الحرية . ووقع عنهم جزء من المنة الذي كان جاثماً فوق صدورهم
 بسبب نظرة التعصبين للقديم الذين لم يكتفوا يعطون الشاعر المحدث
 للحرية للتحرر والانطلاق في التعبير . كما نجد بعض المعتزلة يحدسون
 بشعر المحدثين مطلقاً يحتاجون بشعر القدماء بقول السهول (وقع في
 كلام الزمخشري وغيره الاستشهاد يشعر الى تمام بل في الايضاح الفارسي .
 ووجه الاستشهاد بتقرير النظم كلامهم . وأنه لم يخرج عن قوانين العرب .
 وقال ابن جني : يستشهد بشعر المولدين في المعاني كما يستشهد
 بشعر العرب في الالفاظ) (١) وذلك كانت نظرة المعتزلة الى قضية القدم
 والحديث مطلقاً لان يسلك الحكم على الشاعر طريقاً وسطاً ، لا فضل فيه
 لقديم على حديث . لانه لا دخل لعنصر الزمن في هذا الامر .

وقد يكون من آثار النظرة المنطقية العقلية الى الامور الحاج المعتزلة
 منذ البداية على مبدأ التخصص في الفنون والعلوم ، وان يكون لكل صناعة
 رجالها المختصون الذين يقبل حكمهم ويرجع الي اراءهم في قبول الاحكام أو
 رفضها . وعلى الرغم من ان اسداه هذا الرأي كانت معروفة في البيئة الادبية
 قبل المعتزلة وغيرهم . فقد رد ابو نواس ذات مرة على ابن عبيدة في تفضيله
 الفولق على جرير . وخالفه في ذلك ، وهن للحاضرين أن الشاعر اعترف
 بنقد الشعر من لا يقوله . ورد ورد البخري ايضاً على ثعلب في تفضيله مسلماً على
 ابن نواس ، وذهب الى مثل ما ذهب اليه ابو نواس قبله . الا أن القضية
 كانت قائمة في حدود ضيقة ، لانها محصورة بين قبائل الشعراء . ولكن

المعتزلة قد استفادوا من هذه الملاحظات ، فوسعوا مدلول هذه النظرية
حينئذ نظموها من مجال الشعر إلى مجال العطاء بصورة عامة . فـهـؤـلـا
انفسهم يتفاوتون في الاختصاصات . فالنحوي أو اللغوي لا يحسن
الشعر مثلاً يحسنه الأديب الكاتب مثلاً . المح في ذلك المساحة
عامه عمرو بن عبيد في مناقشة له مع أبي عمرو بن العلاء اللغوي ، حينما
تناقشا في مسألة كلامية ، تتعلق بالرد والوجه ، ثم راج أبو عمرو
يتحدث عن الشعر فقال له عمرو : " شغل الاعراب عن معرفة الصواب)
ومضى يعني له معنى الشعر الذي يقوم على المبالغة والتزهد في بعض
الاحيان ، وان الشاعر قد يكذب بصدق ، وقد يقول الشئ بخلافه ،
وليس الطال كذلك من كلام الله الذي وزن أبو عمرو بين الشعر لوقوعه
على شاهد شعري يؤيد رأيهم . فكلام الله لا يجوز فيه خلف أو كسب
كما يجوز ذلك في الشعر (١) ثم تلح هذا بصورة اصرح عند عامه بمن
الاشعر الذي يعترض على يحيى بن اكرم القاضي الفقيه لتعرضه للاجابهة
على سؤال القاه المأمون عن العشق واهيته ، وطال أن يتكلم فاستكسبه
عامه ، وأفهمه أن هذا ليس من اختصاصه ، وانما له اختصاصه الذي لا يتازع
فيه وقال له : (انت بمسائل الفقه البصر منك بهذا الباب . وتحسن
بهذا اجهر ، فطلب منه المأمون أن يأتي بما عنده ابدع وأطرب . حتى
قال له المأمون في هذا وأليك الجواب (٢) وتوسع النظام بعد ذلك فسي
الحدث عن الاختصاص مستفيداً ما كان ذكره ابن سلام من كلام منظم عن هذا
الموضوع . فذكر ان المرء مهما بلغ تمكنه فلا يمكن ان يلم بجميع العلوم والمعارف
ولذلك ينبغي ان يصرّف اهتمامه الى شئ يسير او ثلاثة على الأكثر . ولا ينزع
عن الدرس والمطالعة فيها حتى تستكن له المعرفة والتفريع بها . وتحدث
الجاحظ عن الاختصاص ايضاً . وأرجع المعرفة بعلم الشعر ونقد الى الابهة
والكتاب ، وخص الاحصى بمعرفة غريبه ، والاختص بمعرفة اعرابه ، وأبسى
عبد بمعرفة الاخبار والايام والانساب . وردد صاحب بن عباد وايضاً
أما الجاحظ وشايعه عليها . ثم جاء الزمخشري فتحدث عن هذه الظاهرة

(١) تاريخ بغداد : ١٤٦/٦ - ١٤٧

كذلك فنحن البليغ المتطرق فن على المعاني والبيان بالقدرة على تفسير القرآن • وبيان سر النظم والتأليف • بينما لا يقدر على ذلك الفقيه أو حافظ القصص أو المتكلم أو الواظ أو النحوي أو اللغوي مهما بلغ من تفوق كل منهم في مجاله إذا لم يتمكن من هذين العلمين وجيد اصولهما لانهما مختصان عن هذا الباب ببيان اعجاز القرآن •

وهكذا يكون المختص في مقياس العقل عند المعتزلة مقبيل الحكم ، مقدس الرأي لانه حكم صاحب الامر والخير فيه •

٣ - أثر المعتزلة وغايتهم للمعروف

كان ظهور المعتزلة ايرانا بمولد مدرسة فكرية نشيطة ذات أثر عظيم في الفكر العربي الاسلامي • وذلك انها مدرسة مثقفة واعية • وكانت مفرقة بجميع الاسلحة التي تجعل منها مصدر خير وعطاء • ومركز اشعاع ونور • فقد جمعت بين ألوان متعددة من الثقافة وفنون شتى من المعارف والعلوم : عربية واجنبية فكانوا بذلك اكبر على من عوامل امتزاج الثقافات المختلفة من نواح متعددة • وهي مدرسة متحررة منفتحة اخذت لنفسها بثقافة عربية اصيلة • ونضلت فيها تضلعا شديدا • ثم لم تكف بذلك بل اضافت اليها ألوانا متعددة من الثقافة الاجنبية • فطلبت طاعند الامم الاخرى من آراء واقوال في البلاغة والبيان وطرائق القلي ، وعلمت باللسنة والمنطق بصورة خاصة • وقد استطاعت أن تشمل هذه ألوان الثقافة جميعها تشلا واضحا دون أن تفقد شخصيتها العربية الاصيلة او تهدر وجه البيان العربي • بقي هذا البيان على ايديها مشرقا ناصعا • بل هو قد ازداد خصبا وثراء • واخذ يفضي الى شئ كثير من الدقة والعمق والتحديد • فقد كانت عقلي هذه الطائفة من المتكلمين التي نظمها الفلسفة تنظيها منطقيا • ووجهتها التوجيه العلمي الصحيح مهيلة للخوض في مسائل البلاغة والبيان • وتنظيم القلي فيها •

أصف الى ذلك ان اتقان هذه المسائل البليانية • والتضلع ببعضها

ودراستها كان امرا لا يد عنه لغيره لا القوم في خصوصاتهم ومواقفهم الجدلية
مع الخصوم والاقراء ، لان الهلابة - كما سبق ان بينا - وسيلة مهمة
من وسائل الاقناع ، وسلاح رئيس في المناظرة والجدل ، ولذلك اكسب
المعتزلة على العناية بها اكثارا ، وانصرفوا الى بحث مسائلها وتنظيم
القول فيها . وهم في بحثهم قوم متبحرون مفتحون على نواقض متعدد
ووجهات نظر مختلفة . لم يكونوا محافظين محافظة اللغويين او النحويين
ملا . يعتمدون بالقديم ، والنقل الموثوق ولا يهجون الخروج عليهم
او التحريف منه . وانما اخذوا أنفسهم بخط كبير من الحرية الفكرية ، والجرأة
في التعبير ، والصراحة في القول . تلك الجرأة التي وأبناها تنفس
قوت كبير من اهل السنة واتباع السلف . واذا كانت غزارة ثقافتهم
واطلاعهم على آراء الامم الاخرى في مسائل الهلابة والبيان قد وسعت
عقولهم ونظمتها واعادتها لوضع الكثير من المصطلحات الهلالية ، فسان
لذهابهم الديني الكلامي ايضا اثرا واضحا في ذلك . فقد كان مذهبيهم
القائم على تأويل كل ما يتعارض معه ، وصره عن ظاهره ، والتماس وجهه
بلاغي او لغوي له يشره على الحكم الذي يؤمنون به يد فهم دفعوا
الى توسيع كثير من الدولات الهلالية القديمة ، والى وضع مصطلحات
جديدة .

في الهيئة الاعتزالية ولدت كثير من المصطلحات والتعريفات الهلالية
كمصطلح موافاة مقتضى الحال وموافاة العظام الذي يد وأن المعتزلة
قد استعاروه من افلاطون وارسطو وغروا يكترون من الحديث عنه وشرحونه
شروحا مستفيضا حتى اصبح فيها بعد تعريفا شبه جامع مانع للهلابة كلها .
وفي هيئة المعتزلة ولد مصطلح المجاز ، واخذ في التحدود والتفسير .
ولكن الجاحظ الى تعريفه فحق للاستعارة بانها (تسمية الشيء باسم
غيره اذا تم قام مقامه) والذي اخذ به كثير من الهلاليين الاوائل كاسين
فتيه والميرزا بن المعتز وظل شاك ما فترة طوله حتى جاء عهد القاهسرة
الجرجاني ، فحدد هذا المصطلح تحديدا منطقيا دقيقا . وكان الجاحظ
الى من طبق مصطلح المديح من اقراء الهلابة ، ودونه في كتابه . وهو الذي
وضع مصطلح (المذهب الكلامي) الذي نقله ابن المعتز عنه . ثم شاع

ودراستها كان امرا لا يد منه لهؤلاء القوم في خصوصياتهم ومواقفهم الجدلية مع الخصوم والاقربان . لان الهلاكة - كما سبق ان بينا - وسيلة مهمة من وسائل الاقناع ، سلاح رئيس في المناظرة والجدك ، ولذلك اكسب المعتزلة على العناية بها اكبابا . وانصرفوا الى بحث مسائلها وتنظيم القل فيها . وهم في بحثهم قوم متبحرون مفتحون على نواقذ متعددة ووجهات نظر مختلفة . لم يكونوا محافظين محافظة اللغويين او النحويين مثلا . يعتمدون بالقديم . والنقل الموثق ولا يهجون الخروج عليه . او التحريف . وانا اخذوا انفسهم بخط كبير من الحرية الفكرية ، والجرأة في التعبير . والصراحة في القل . تلك الجرأة التي وايضاها تفضيلا قوت كثيرين من اهل السنة واتباع السلف . واذا كانت غرارة ثقاتهم واطلاعم على آراء الامم الاخرى في مسائل الهلاكة واليهان . وسعت عقولهم ونظمتها واعادتها لوضع الكثير من المصطلحات اللغوية . فسان لذهمهم الدين الكلاسي ايضا اثرا واضحا في ذلك . كان مذهبيهم القائم على تأويل كل ما يتعارض معه . وصره عن ظاهره . والتامس وجبه بلاغي او لغوي له يمتزج على الحكم الذي يؤمنون به به فهم دفعوا الى توسيع كثير من الدولات اللغوية القديمة . والى وضع مصطلحات جديدة .

في البيضة الاعتزالية ولدت كثير من المصطلحات والتعريفات اللغوية كمصطلح مراعاة مقتضى الحال وموافقة النظم الذي يدوان المعتزلة قد استعاروه من افلاطون وارسطو وضوا يكترون من الحديث عنه وشرحونه شرحا مستفيضا حتى اصبح فيها بعد تعريفا شبه جامع مانع للهلاكة كلها . وفي بيضة المعتزلة ولد مصطلح المجاز ، واخذ في التعدد والتلهو . وكان الجاحظ الى تعريف دقيق للاستعارة بأنها (تسمية الشيء باسم غيره اذا تم ظاهرا) والذي اخذ به كثير من اللغويين الاوائل كهمس قتيبه والمير ابن المعتز وظل شاك ما فترة طوله حتى جاء عهد القاهرة الجرجاني ، فحدد هذا المصطلح تحديدا منطقيا دقيقا . وكان الجاحظ الى من علق مصطلح الديق من افواه الرواة ، ودونه في كتابه . وشو الذي وضع مصطلح (المذهب الكلاسي) الذي نقله ابن المعتز عنه . ثم شاع

على البلاغيين بعد ذلك . والمعتزلة الى من تحدث في موضوعات (الخسر
والانشاء) والصدق والكذب لحاجتهم اليها في الجدل والمناظرة . ووضعوا
لكل منها تعريفاً وبينوا اقسامه والوانه . والجاحظ المعتزلي الى من توسع
في الحديث عن الالفاظ ، وصنح الحروف ، وتناظرها وتلاؤمها ، وما يشترط
في اللفظة الفصيحة من خلوص من التناظر والوحشية والخرابة . واشترط لفصاحة
الكلام المركب خلوه من التناظر ايضاً . ومعه عن التمهيد . والنظام اجزاءه .
وأثار ملاحظات فيه حول النطق والاصوات ، وهبوب اللسان والاستئناس ،
فذكر الحروف التي تقع فيها اللبس عند النطق ، وذكر كثيراً من اسماؤها
كالأفأة والتمته واللفف . الخ وتعرض لتأثير الاستئناس وسقوطها في النطق ،
وغير ذلك من الملاحظات التي أصبحت تدرس فيما بعد في علم الاصوات .
وأذاع المعتزلة مصطلح (النظم) وراح يثرى مدلوله على أيديهم شيئاً فشيئاً
حتى استوى على يديهم عهد الجهار فاضجاً مشعراً ، وظفوه منه عهد ~~الاشعر~~
الاشعري ، فشرحه ووقفه ووسع مدلوله ، حتى غدا نظرية متكاملة طيلة هذا
الزمخشري تطبيقاً شاملاً في تفسيره للقرآن الكريم . وأصبحت نظرية النظم
فيها بعد عهد عاد درس الاء جاز القرآن بيان اسرارها . والجاحظ المعتزلي
الى من تحدث عن ^{السرقات} السرقات الشعرية ، فهين ان هناك معاني عامة يشترك
النا من في معرفتها ولاخذ بها ، وهي ليست من كبير المساوي أو العيوب
التي يؤاخذ بها الشاعر ، لانها بما لا يكاد يحرى منه احد . فالنسيان
ما يزالون يستعملون بأفكار بعضهم بعضاً . وقد ذاعت نظرية الجاحظ هذه
فيها بعد وأصبحت ركناً مهماً في دراسة قضية السرقات الشعرية . ووضع
الرواني لايجاز (القصر) هذه التسمية كما اشار الى ذلك ابن سنان الخطاطي
واضاف الزمخشري في كتابه كثيراً من المصطلحات البلاغية كمصطلحي (الترشيع
والتجريد) في الاستعارة ، وأشار الى نوع من الاستعارة يستعار فيها
النقيض وهو ما عرف فيما بعد باسم (الاستعارة العنائية) وأضاف علاقات
جديدة للمجاز المرسل ، كعلاقة اعتبار ما كان . واعتبار ما سيؤول اليه
الشيء ، وعلاقة المسبب ، فساهمت هذه الاضافات جميعها في اكتمال
الشعب والقروء المختلفة لنظريتي المعاني والبيان .
وفضلاً على هذه المصطلحات البلاغية الكثيرة التي عرضنا نماذج منها على

سبيل التخلي لا الاستصا ، والتي كانوا اصحاب الفضل في اضافتها السبى
الهلافة العربية ، فانهم قد اذاعوا ايضا بعض المقاهيم والاراء الهلانية
والنقدية ، وساهموا في اشاعتها في التاريخ الادبى .

اذاع المعتزلة فكرة تغليب اللفظ على المعنى او الشكل على المضمون
او الصورة على الفكرة لما ارتبط به ذلك عند هم من ملاحظات كلامية وغيرها
ما سبق ان توقفا عند . وقد رأينا في مسبق طائر نظرية الجاحظ السبى
النقد العرب الذين جاؤا من بعده ، والذين مالت غالبيتهم - بحسب
من آراء الجاحظ - الى تغليب اللفظ على المعنى . واما بعضهم فذهب
الى الجاحظ احياها فراح يهدر المعنى على حساب اللفظ . واذاع المعتزلة
ايضا فكرة ان اللغة اصطلاح وتواضع وليست توكيفا من الله تعالى ، ونفى
بهم ولد الحديث في هذه القضية كما حدثنا ابن تيمية . واشتباع
المعتزلة مبدأ التأويل ، وهو مبدأ قد اخذت به الفرق الاسلامية على اختلاف
شأنها واتجاهاتها ، ولكن المعتزلة كانوا اكثر الناس استخداما له واعتادا
عليه في سبيل خدمة اغراضهم التذميمة ، ففتحوا بذلك باب التأويل على
مصرعي لمن جاء بعدهم ، وجروا التمس على اقتداءه ، والواجب فيه
بعدها عن روح النور والحذر ، التي كان يتسم بها السلف المتقدمون .
وشاعت على ايدى المعتزلة ايضا تلك الفكرة التي تحدث عنها فيما سبق وهى
ارتباط الهلافة بالفرض الكلامى الدينى ، حتى كادت تنحصر مهمتها في بيان
اعجاز القرآن ، واكتشاف دقائق الذكر الحكيم .

وبعد ففكرة مكررة اخططت في مباحث المعتزلة سائل النقد بمسائل
الهلافة ولم يتمايز الفرق بينها ، وقد شاعت هذه النظرة ايضا على ايدى
ولعلهم - كما نقل شوقي ضيف - (كانوا السبى) في ان النقد الادبى
لم يتميز من الهلافة تميزا تاما ، بل ظل دائما متربعا بها . وحتى في النقد
المقارن عند الاهل وامثاله كان النقد يناقشون الشعراء ووزنون بينهم
على اسس هلانية . وذلك استمر العرب على مر القرون لا يفرقون بين النقد
والهلافة حتى طلع عليهم العصر الحديث (١) واما الانزال الذى تركته آثار

(١) النقد : ٥١

المعتزلة فيمن جاء بعدهم فقد كان اثرا عيقا ايضا . نجد صدى حديث
بشر عن تخير الاوقات التي يجمع فيها القل ، والابتعاد عن اعتصار
القريحة اذا لم يسعف القل في وصية ابي تمام لطيفة البحتري . ينسب
اوصاء على نحو ما اوصى بشر اولئك التلاميذ بقوله له : (تخير الاوقات
وانت قلل الهموم وصغر من الغموم . . . واذا كاد ان يضجر فارج نفسك ،
ولا تعط الا وانت فارغ القلب ^(١)) كما اخذ ابن قتيبة اصدا " هذه الفكرة
في مقدمته على الشعر والشعراء " ، فبسطها واطال في شرحها ، فتحدث
عن الدواعي التي تعطى على قل الشعر ، والافات التي يخصص فيها
الكلام على الاديب ، وذكر العلاج لذلك ، فنصح الاديب بان يخرج الى
الماء الباري والشرف العالي والمكان الخضر الخالي ^(٢) . كما ظلت
عبارات بشر التي توسع فيها الباحث عن الانفاذ والمعاني ووجوب مراعاة
التساكن والملاءمة بينهما هي المصدر الاولي للمبلغين والنقاد الذين جاؤوا
بعد ذلك عند الخوض في هذه المسألة . واما الباحث فقد تركت كتاباته
اثارا ومصانها في جميع من جاء بعده ، فقد جمعت كتبه مادة غزيرة
للبيان العربي . وسجلت او كادت جميع الملاحظات التي كانت تدور على
لسنة المتقدمين حول الفصاحة والبلاغة ورائد القل ما يتيح للمسري
من خلال كتابات الباحث ان يأخذ فكرة واضحة عن تطور العرب للبيان
حتى منتصف القرن الثالث الهجري . ولم يكن الباحث مدونا او جامعيا
لهذه الملاحظات البلاغية فقط بل هو قد تحققها بالشرح والتفسير ،
واضاف اليها - كما رأينا - الكثير من الاصطلاحات والتعاريف المسننة
اصبحت اساس البلاغة والنقد المنظم الذي ظهر فيها بعد في القرنين
الخامس والسادس . فقد استفاد ابن قتيبة من حديث الباحث عن قريحة
القديم والحديث ، فسلط مظهره ذلك المسلك المعقول الذي لم يغفل فيه
قدما على محدث ، وحل مظهره على اولئك التعصبيين للقديم الذين

(١) انظر وصية ابي تمام في تحرير التحبير : ٤١٢ وفي زهر الاداب : ١٢١

(٢) الشعر والشعراء : ٧٨ - ٨١

ينظرون اليه بعين الجلالة لتقدمه (١). وأخذ كلامه عن وجود مطابقة
المقام للمقال ، فدعا الكاتب الى التزام ذلك ، وأنزل الفاظه على
قدر الكاتب والمكتوب اليه ، فلا يعطى خسر الناس في الكلام ولا رفيع
الناس بوضيح الكلام . كما اخذ ابن قتيبة رأى الجاحظ في الإيجاز والاطباق
فنهطها منه بالمقامات وشاسيتها لها ، فلا يجاز موضع يحسن فيه ،
وللاطباق موضع يحسن فيه (٢). وأقبل ابن المعتز على بيان الجاحظ ،
فاستفاد من منه البديع ، وحديثه عن شعراءه كشار بن برد وسلم
والعظيم وغيرهم . ولعل ذلك هو الذي أوصى اليه بوضع كتاب البديع
الذي يعد أقدم بحث في التاريخ لهذا الفن ، واستعار منه مصطلح
الذهب الكلامي . واستفاد ابن طباطبا كثيرا من أقوال بشر والجاحظ
عن مشاكلة الالفاظ للمعاني ، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال . فدعا
الى أيضا كل معنى حظه من العبارة ، والهامسة ما يشاكله من الالفاظ
ودعا الشاعر الى أن يعد لكل معنى ما يليق به ، وذكر أن للمعاني الالفاظ
شاكلها ، فتحسن فيها ، وتفتح في غيرها . واستعار عبارة الجاحظ
بأن الالفاظ للمعاني كالعارض للجواري (٣).

وجمع أبو هلال تعريفات الجاحظ للبالغة في صدر كتابه الصناعتين ،
وقضى بشرحها وعقب عليها تعقبا مائرا فيه الجاحظ ، وهو كذلك يفسح
على منواله في الحديث عن الخطابة وصفات الخطيب الجيد ، وهو مطلق
يخطط بين الالفاظ والخطابة ، وكثيرا ما يستعمل أحدهما في معنى
الأخرى (٤).

وأثر ابن وهب بآراء الجاحظ أثرا واضحا ، وثقل كثيرا منها . وهذا
حذوه في علاجه لبعض الموضوعات . فقد تحدث ابن وهب عن الخطابة
وصفات الخطيب على نحو ما فعل الجاحظ في بيانته ، وأشار الى جهامة
صوته وحلاوة نغمته وتحدث عن حصر الخطيب والارتاج عليه وعن عيوبه
كالتمنيح والسعال والعمث باللحمة وعن ميزات الخطيب كسعة الاشتراق

(١) الشعر والشعراء : ٦٢ (٥) عيار الشعر : ٤ - ٨

(٢) أدب الكاتب : ١٦ (٤) الصناعتين : ١٦ - ٢٨

وتبين مظاهر الحروف ، وظل اللسان ، وسلامته من العيوب التي تشهين : كاللثني والفاقة والتقصه والحمسه واللف وهي جهدا من المسائل التي تحدث عنها الباحث كما نعرف . واستشهد بكثير من الاشعار والاقوال التي استشهد بها قبله (١) . وأخذ يرويه في وجوب مطابقة الكلام للسامعين ، ولذلك لا يجوز مخاطبة الناس بالفاظ المتكلمين وأوضاع الجدلين ، فان هذا جهل من القارئ ، ونهى ايضا فكره عن وجوب حكاية النوادر والمضاحك بالفاظها ، وهل لذلك بطل ما على له الباحث (فانه متى حكاها الانسان على غير ما قالوا خرجت عن معنى) اريد بها ، وردت عند مستمعها ، واذا حكاها كما سمعها وظل لفظا عليها ، وقعت موقعها وولفت غاية ما اريد بها (٢) . وأخذ الباحث من الجاحظ فكسرة ان نظم القرآن خارج عن المعهود المؤلف من نظام كلام العرب ، وبها من المؤلف من اساليب الكلام المعتاد عندهم فلا هو شعر ولا هو كلام صحيح ، واستشهد ايضا من ملاحظات الجاحظ من صلة الشعر بالقرآن ، فنخصص فصلنا في فيه الشعر عن القرآن (٣) . وطائر التوحيد ، ايضا بآراء الجاحظ ونحاها في معالجة بعض المسائل فتحدث عن الهلافة وسوق اقوال الناس فيها من عرب واجانب ، ~~بعض~~ بعض تلك الاقوال التي سبق ان سجلتها الجاحظ قبله (٤) . واستخدم آراءه في رد بعض هذه الاقوال ، كرده مثلا على من قل : ان الهلافة هي الافهام ، ومن قل : ان من عرّف نفسه بلفظ ملحق او محرف وافهم غيره قد كفى (٥) . ويؤيد رأيه نفسه وجوب حكاية الطح والنوادر بالفاظها حتى ولو كانت طريفة (٦) . واستاد ابن ستان الخفاجي كثيرا من ملاحظات الجاحظ عن تلاؤم الالفاظ والحروف ، وعن المتأخر والملائم ، وعن الوحشية والفراصة .

(١) انظر البرهان : ١٦٧ - ١٧١

(٢) البرهان : ٢٠١

(٣) اعجاز القرآن : ٨١ - ٨٨

(٤) الهماثر والذخائر : ٢٦٦/١

(٥) الامناع والموانسة : ١٠٢/١

(٦) الهماثر والذخائر : ١٠٥/١

واستطاع ان يبنى من هذه الملاحظات جميعها . وما اضاف اليها نظرية
في الفصاحة التي قسمها الى نوعين : فصاحة في الالفاظ المفرد . وفصاحة
في الالفاظ المركبة . وكانت كتابة الجاحظ هي المورد الاولي الذي اغترف
منه الحديث في هذه المسائل جميعها .

تلك امثلة ونماذج لتأثير الجاحظ في كتابات من جاء بعده توضح
لنا كيف ظلت آراء الجاحظ معينة يخترق منه جميع البلاغيين والنقاد
بعد ذلك .

كما تركت آراء الرومانى اثرا شديدا في الوضع فيمن جاؤا بعده ، فقد
نقل العسكري كلام الرومانى جميعه عن التشبيه ، وتحدث عن اجوده وابداه
وهو عنده على اربعة وجوه نظمها بشواهدا عن الرومانى ، احدها :
اخراج ما لا تقع عليه الحاسه الى ما تقع عليه الحاسه . . الى آخر الوجوه التي
ذكرها الرومانى في رسالته (١) وكذلك فعل في باب الاستعارة ، فقد
حدها اولا بتعريف الرومانى لها . ثم مضى بمشاهد بمعظم امثله
القرآنية وشرحها وطلق عليها بما يكاد يكون عبارة الرومانى نفسه (٢) .

وقد سبق ان بينا كيف تأثر ايضا بنظرة الرومانى والمعتزلة بصورة عامة
في حسيه المجاز . وتوقف عند هذه الفكرة طويلا ملحا على فكرة التقديم
الحسي في المجاز . واخذ الباقى لاني يراى الرومانى في السجع تنفصاء
عن القرآن . كما انه في وصفه لبلاغة القرآن بأنها في الذروة ، وان القرآن
يسمى فوق مستوى البشر انما تأثر في ذلك بما ذكره الرومانى من تشبيه
البلاغة الى ثلاث طبقات جعل القرآن في اعلى طبقة منها . واعتد ابن
رشيق في كلامه عن البيان على ما كتبه الرومانى ونقل جزءا كبيرا من حديثه (٣)
واستفاد ابن سنان من حديث الرومانى عن الاستعارة ، فنقل عنه تعريفها

(١) الصناعتين : ١٤٥ - ١٤٨

(٢) الصناعتين : ٢٧٤ - ٢٨٢

(٣) المعجزة : ٢٥٧/١ - ٢٥٨

وشرحه وطبقه على قوله : (واشتغل الرأس شيئا) ونقل عنه ايضا أن الاستعارة المبلغ من الحقيقة ، والفرق بين التشبيه والاستعارة ومن يذكر لها شواهد من القرآن الكريم استند بها من الرماني (١) كما استفاد من حديثه عن الإيجاز . ومثل له مثله بقوله تعالى : (ولكم في القصاص حياة) ومن يقرنه بقولهم : (القتل اقضى للقتل) فرأى بينهما تفاوتاً معنواً يشرحه على نحو ~~المتعارفين~~ ما فعل الرماني ، وتابعه ايضا في بيان سر بلاغة الإيجاز وقسمه مثله الى إيجاز قصر وإيجاز حذف وأخذ بقوله : ان التطويل عيب والاطناب بلاءه (٢) . كما استفاد من حديثه عن التشبيه ، وذهب مذممه في ان الاصل في التشبيه ان يخرج الاغراض الى الاوضح بأن يشبه الخفي بالظاهر المحسوس المستند لاهل ايضاح المعنى بيان المراد . او تشبيه الشيء بما هو أعظم وأحسن وأبلغ منه (٣) . وأما القاضي عبد الجبار فقد سبق ان بينا فيما منسوس بها لا يحتاج هاهنا الى نقل ايضاح تأثيره في عهد القاهر الجرجاني الذي بنى على آرائه المتأثره نظرية النظم القائمة على توحى معاني النحويين افراد الكلام . هذه النظرية التي أصبحت فيها بعد ذات خطر وشأن عظيمين في البلاغة العربية .

وتترك كتابات الزمخشري اثرها بعيدا فيمن جاء بعده ، لقد كان الكشف كما رأينا - حافزا للمطوى لكى يضع كتابه (الطراز) لشرح وتحقيق بعض المسائل البلاغية التي وردت فيه . كما تأثر بالكشاف السكاكي كثيرا . ونقل عددا من مسائله وكان عدده له نفس بحوثه الكثيرة المبعثرة في مفتاح العلوم (٤) .

(١) سر الفصاحة : ١٣٤ - ١٣٩

(٢) سر الفصاحة : ٢٤١ - ٢٥٨

(٣) سر الفصاحة : ٢٩٠ - ٢٠١

(٤) انظر في ذلك كتاب البلاء عند السكاكي لاحمد مطلوب : ٢٢٥

بواضح من كل ما تقدم أن نشاط المعتزلة كان أساسا خصبيا ، وأن جهودهم في مجال البلاغة بالنقد كانت طيبة ثمرة ، وقد تحدثنا في عدد من المصنفات والمسائل . وطرقنا قضايا كثيرة . بأن كانت القضية الأساسية الكوسرى التي شغلت اهتمام المعتزلة هي قضية القرآن ، وما تفرع عنها من مسائل الاعجاز وغيرها . ولكنهم فرق ذلك لم يدعوا قضية من قضايا النقد بالبلاغة إلا أدليا بدلائلهم في الحديث عنها ، وكان لهم أثر ملحوظ فيها . وكان أثرهم في البلاغة العربية باضحا شمرها فيها وضعوا من المصطلحات والتعريفات المهمة التي عرضنا نماذج ضبا ، كما اشاعوا عددا من المفاهيم الأدبية في اللغة العربية وكانت كتاباتهم بعد ذلك معنا ^{تفرض} كثر من كل من جاء بعدهم . وقد عرضنا أيضا نماذج من ذلك على سبيل التمثيل لا على سبيل الاستقصاء .

قد آثار المعتزلة بظهورهم ضجة كبرى في الفكر العربي الاسلامي واشاعوا خصمه حامية بينهم وبين طوائف كثيرة وخاصة اهل السنة بالسلف ولكيها - كما سبق ان اشرنا لم تكن خصومة نقدية او خصومة ادبية . وليكن الخلاف بينهم وبين اهل السنة مثلا خلافا حول مفاهيم بلاغية او نقدية ، ولكنه قبل كل شيء خلاف حول مسائل عقدية دينية . بقضايا كلامية كانت تدور في طريقها امرا بموضوعات بلاغية ، كقضايا بلاغية ، كموضوعات المجاز ومدى الاخذ به ، والعقل بحاية الحرية التي ينهني ان يتنوع بها وما مكانته بالنسبة للنقل بالرواية . موضع التأويل ومدى الذي ينهني ان يتوقف عنها ومدى في فكها . وما فيها جدا ذلك من امور مسائل نقدية عامة لا تتصل بالعقيدة بالدين فأنما لم تكن تثير حفيظة فدية عدد احد من الناس ، ولم توجد جبهة معارضة ^{تفرض} لهذا الا^{راء} او تشيخ عليها حملات معادية . بل كان الناس يسامرون المعتزلة في كثير من آرائهم ، ويتأثرون بهم ، يأخذون عنهم كما رأينا .

ومخلاصة الرأي ان المعتزلة مدرسة فكرية نشيطة اكتسبت الدراسات الادبية على ايديها كثيرا من العمق والخصب وحرية الرأي بالتفكير ، وكان لهم فضل لا ينكر على الاسلام بالمسلمين ، على الادب العربي والكسر

الاسلام . قاموا بحق الاسلام في الدفاع عنه ضد خصومه بالعداء ، وكانوا
فلاسفة عظماء ، درسوا الاسلام دراسة عقلية عميقة محاولين التوفيق
بين الدين والطبيعة ، والعقل والنقل ، ولكنهم تركوا العقل ينطلق الى
غيره ، فكان لهم شذوذ في الفكر ، وجنح عن الحق في بعض
المسائل . فخلعوا للاهمية في مسائل اخرى . وذلك شأن من يطلق لعظمه
الشان .

خاتمة البحث ونتائجه الأساسية

وخلاصة البحث ان المعتزلة كانوا من اكبر لثقات النقاد والبلاغيين العرب نشاطا ، وهم طائفة من المتكلمين وجدوا كفرقة في أوائل القرن الثاني الهجري ، وتكون ذهابهم على يدى وأصل بن عطاء وهو من عبيد اللذين اختلفا - فيما يقال - مع الحسن البصري في شأن مركب الكبرية ، وخالفاه في الرأي ، كما خالفوا بعض الفرق الاخرى في هذا الامر واعتزلوا الاقوال جميعا فأطلقت عليهم من يومئذ هذه التسمية . وقد تركز ذهب الاعتزال في خمسة اصول : العدل ، والتوحيد ، والوحد ، والوحد ، والمعرفة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر . وكانت هذه الاصول خلاصة ما كان يدور حوله الخلاف بين طوائف المسلمين المختلفة . ولم تكن الاوالم والنظرات التي تكيفت لدى المعتزلة عن هذه المسائل جديدة على الجدة على المجتمع الاسلامي . لكن كانت بذور هذه الازاء منتشرة عند بعض الفرق الاسلامية الاخرى ، وجاء المعتزلة فانتقوا من كل فرقة ما أعجبهم من أقوال ونظرات . أخذوا عن الفقه حجة الارادة وسيطرة الانسان على افعاله ، وأخذوا عن الجهمية من دهم قوله بخلق القرآن ، ولكنهم طوروا هذه الازاء وأضافوا اليها صفات كثيرة من دلالاتها ، واستطاعوا أن يكونوا منها ذهابا دينيا كليا مطلقا تتولد المسألة منه الى الاخرى ، وفتح السورى في قضية رأيا في قضية اخرى . وقد اضطلع المعتزلة عند أبي أمهم بهذه الدفاع عن الاسلام والرد على خصومه من اصحاب البطل والمقاتلة الاخرى من غير المسلمين ، أو من اصحاب الفرق الاسلامية المخالفين لهم . فاستلزم ذلك منهم ثقافة عميقة بأصول الاديان الاخرى ، واضطروهم أن يتعمقوا في دراسة الفلسفة والمنطق اللذين كانا سلاحا مهما بينه الاعاداء والخصوم في وجه الاسلام ليردوا على هؤلاء الاعاداء . يتضمن السلاح الذي كانوا يتخذونه في الهجوم ، فأكبروا على الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني ينهلون من منابعها ، فعلمهم البحث في هذه الامور حجة الرأي والاعتقاد على العقل اعتمادا شديدا يكادون يهترون في سبيل الحزم على أدلة كل شيء . وكانت طبيعة دورهم

الذي يؤدونه في الدفاع عن الاسلام ومجادلة الخصوم عدفهم السي
العتبية بن القتل وامر البيان . لان هذه الخصوم تستلزم قوما
لستين ذوق القوي في الحجاج وقدرة على الكلام ، ما لا يؤتا الا اموا
يلين . ومن هنا كانت البلاغة أداة لابد منها لهذه الطائفة وسلاحا
لا غنى عنه ، فعملوا على العتبية بمسائلها منذ فترة مبكرة جدا ، وقد
برز المعتزلة في البلاغة علوا ونظما ، فهم لم يكونوا اصحاب نظريات
ومؤلفات في علم البلاغة فحسب ، ولكنهم كانوا فوق ذلك باحثين في مجال
التطبيق العملي اذا أخذوا في القتل .

وقد درسا في الفصل الاولي من الباب الاولي جهود المعتزلة
الاولى . توقفا عند عمرو بن عبيد قرايناه واعطا دينيا يتأثر حديثه
عن البلاغة في هذه الروح الدينية فترتبط عند بالغرور الاعتقادي
الديني حينما يجعل مهتها اشبه بالوظيفة والارشاد فتؤدي بالانسان
الى الجنة وتجيء من النار ، ولكنه قدم الى جانب هذا في تعريف
البلاغة نظرا غفيرة متارة ، واعطى اقدم تعريف دقيق لها ، فقال :
(تغير القسط في حسن الاقوال) فركز ذلك على اهمية الصياغة في
القول اللطيف . واما بشرق فقد كانت صحفته من أبرز المصادر التاريخية
الدينية التي تحدثت عن امر البلاغة واسمها حديثا حقا واعيا ، فقد
تألف فيها كثيرا من عناصر العمل الفني . تحدث عن اللفاظ والمعاني ،
فعمل الى البحث عن حوشى اللفاظ وشبهها ، وتادى بالمطالع بينهما ومراعاة
ان يكون كل منهما شكلا للآخر . وتوسع في هذه المشاكلة حتى وطها
بالنظام . وتحدثت عن شروط القافية الجيدة التي لا تكون قلقة ولا تافسة
وتحدثت عن الموهبة الادبية وحظ الناس منها ، ووط الادب بنفسه
الغنى بوجوده ، فلفظ اولا عيىع فيها وسخو ، ولا يتأتى الابداع
في كل حين . وقد كان لصحفة بشرق كبير في تاريخ البلاغة العربية
فقد تألف كثيرا من النقاد الراء التي جاء فيها واستفادوا منها وتوسلوا
في تدولاتها . واما النظام فقد تحدث في اعجاز القرآن ، وأرجع
سرهذا الاعجاز الى طائفة من اخهار عن المعانيات ، ولم يفرله بالشوق
على طعن العرب من كلام بلين . وظل عدم قدرتهم على معارضة بالمصوفة

التي تعنى هذه ان الله هو الذي صوف هم الناس عن معارضتهم
ومعهم لذلك ، ولو تركوا وشأنهم لكانوا قادرين عليها والانيان بها يماثل
القرآن فصاحة وبلاغة . وأثرت للنظام مشاركة في تفسير القرآن ، وهو
فيه يكره التكلف والانطلاق وراء الغريب في التأويل ، وبهاجم المفسرين
الذين يلتصقون كل ذلك . وهو بسبب اعتداده الشديد على العقل ،
وجنوحه الى حرية الرأي في القول يرفض كثيرا من اقوال المفسرين وبهاجمها
بحدسها . كما كان يحطه ذلك على كثير من الآراء الشاذة ، وأن يقف
من الحديث واصحابه موقفا عدائيا شديدا . فيهاجم الكثير من رؤا
الحديث من كان بعضهم صحابة اجلاء دون تولدوا واحترام .

وأما أبو العباس الناشي فقد كان له كتاب اسمه " تفضيل
الشعر " ولكنه كتاب غفوف بين ايدينا تقول عنه . منها حديث عن بعض
اغراض الشعر ، أو الدواعي والبواعث النفسية التي تدفع الشاعر الى
القول . وهي اقوال ذات طابع أدبي وانثاء جميل . كما وقفنا عند
بعض الآراء النقدية التي نشرها في شعره ، فأشرنا الى قصيدتين
له تحدثنا فيها عن بعض الامور كاللفظ والمعنى فدعا الى الصلة بينهما ،
والى مراعاة الطبع في القول والحمد عن التكلف ، ونادى بالتزام بعض
البياني والاصل في العديج والنسب والهجاء والمراثي .

وحدثنا في القسم الثاني من الباب الاول عن جهود الجاحظ
البلاغية الذي يعد اكبر أعمدة البيان حتى يرى بعضهم أنه مؤسس
البلاغة العربية . وقد درسنا الموضوعات البلاغية والنقدية التي تعرض
لها الجاحظ ، فتوقفنا عند قضية الخطابة التي تمثل دأبه لاهيا
اهتماما لما كان لها من شأن من مظاهراتهم وجدلهم . وقد وجدنا
الجاحظ في البيان والتبيين لم يكن يدع كبيرة ولا صغيرة من مسائل
الخطابة الا تحدث عنها ، فقد تحدث عن هيئة الخطيب وشكله ، وعن
فضيلة البيان وجوب اللسان التي تعنى بيان المتكلم من عي وحصر
أو عيوب شكله كالتألف ، والتمتد واللغة فتهمي الى بيانته وتقسيمه ،

وتوقف طويلا عند الارتجال الخطابي فقصره على العرب ، وجعله احدى فضايلهم الكبرى ، ويخط بين الخطابه وبين مراعاة مقتضى الحال مستفيدا من اشارات بشر الله هذه المسألة . فالخطيب الجيد من يراعى اقدار المخاطبين و اقدار المقامات التى ينشأ القبول فيها . وتوقفنا عند دراسات الجاحظ القرآنية فوجدناه يضع عددا من الكتب ولكنها جميعا مفقودة لم يصل اليها شئ منها ، واستطعنا ان نلتصق منها الجاحظ فى دراسة قضية الإعجاز من خلال الملاحظات المنتشرة فى ثنايا كتبه الاخرى . والقرآن عند الجاحظ معجزة كبرى للرسل تحدى العرب فى بلاغتهم فلم يستطيعوا معارضته رغم انهم اهل لسكن هوان ولجأوا الى الحرب والقتال . وموطن السمو فى القرآن هو فى نظره . وهذا النظام يسمى طاقى القرآن من تلاوة بين حرفه الغدوه بعدد عن التافه والهجته والغرابه ، وهو على نطاق التأليف يراعى الانسجام والاتلاف بين اجزاء الكلام جميعا ، بحيث يبدو آخذا بمحضه برقاب بعض نصوص الكلام الى اختها وتدعى اللسان به سهلا خفيفا . ثم ان مفهوم النظام عند الجاحظ من ناحية اخرى يعنى خروجه عن مأثور كلام العرب ومعهده من اساليب القبول . ولكن الجاحظ ايضا فى حديثه عن الإعجاز يشير الى المصروفه كبرى لاكتفاء معارضة القوم للقرآن ، ولكن مفهوم هذه المصروفه عنده يختلف تماما عن مفهومها عند النظام ، فهى من قبيل الله عليه وآله بعد أن ثبت عجز العرب عند معارضة القرآن لازالة الشك والافوض والتشكيك الذى يمكن ان يحدثه المهملون وينطلى على العقول الضعيفة . وكجزء من حديث الجاحظ عن سمو القرآن ومزاياه البلاغية مضى يعرض لبعض الزايف البانيه من تشبيه واستعارة وكلية ومجاز عرضا سريعاً من خلال الموضوعات الكثيرة فى كتابي الحيوان والبيان . وعرضا بعد ذلك للمسائل البلاغية التى عالجها الجاحظ ، فلاحظنا تدخل مفهومها عنده ببعض الخطابه والفصاحة . رأينا ما يورد فى بيانها عددا من آراء العرب والاجانب معبر كل قول منها عن جانب من جوانب البلاغة . ولم يقسم الجاحظ البلاغة الى علومها الثلاثة ، كما لم تتلخص عنده هذه العلوم أو تتضح الفروق بينها ولكنها عرضا فى الدراسة البانيه حسب التقسيم الثلاثى المعروف فنحدها أولا عن البيان الذى جاء عند معناه اللغوى العام احيانا يعنى الافهام والتعبير ، ولذلك جعله خمسة أنواع : اللفظ ، والخط ، والاشارة ،

والعقد ، والتميمه . ولكن اذغلبها التعمير بالكلام الذى هو افضل من
 الصمت أو الاشارة . وساقه ذلك الى الحديث عن البيان بمعنى الذى
 يرادف معنى البلاغة والقليل الجميل . وقد توقف الجاحظ من فنونه عند
 التنبه فعمده بمصانير الاصطلاحى وأورد كثيرا من نغادجه ، وفتح له بابا
 عظيما ، وأتم كثيرا بلوراز وجه التنبه والحديث عنه ودافع عن بعض
 التشبهات القرآنية . أما المجازة فكان أول من استعمله بمصانير الاصطلاحى
 الطويل للحقيقة ، وقد دافع عنه ورد على خصومه واستشهد ببعض الاصطلاحات
 والشواهد ، ووضع للاستعارة أول تعريف دقيق وهو (تسمية الشيء باسم
 غيره اذا قام به) وعرض للكناية فجاءت عنده بغيرها العام وهو ترك
 التوسيع للشيء والتعمير عنه طبعا وإشارة . وأما البديع فهو عنده لا يعنى
 المضمون الاصطلاحى ولكنه أى لمن بلاغى يزخر بالكلام وزينه ، وأرجح
 لهذا الفن فيه التسمية للبراة وأوليه استعماله ليشارة . وعرض من فنونه
 للجمع ، والبروز ، والاختصاص ، والامجاد ، واسلوب الحكيم ، وحسن
 التسميم ، وبراعة النظر ، والذهب الكلامى . وأما علم المعاني فلم
 يستعمل هذه اللفظة بعد أولها الاصطلاحى أيضا ، ولكنه عرض من الوانسه
 للخبر والمطلب وإذا على النظام الذى كان قد قسم الخبر الى الصدق
 والكذب . فجعله هو ثلاثة أنواع : صادق ، وكاذب ، وغير صادق
 ولا كاذب . وعرض للفصل والوصل ، والإيجاز والاطناب فوطبها بالاحوال
 والصفات وفى ارتباطها بطول الكلام أو قلته . وتوقفا عند حديثه
 عن الاقناعات والمعاني ، فوجدناه يعطى من شأن الصياغة ، ويهتم بمصانير
 وكثر من الحديث عن الاقناعات من أن يسقط قيمة المعاني أو يسهل شأنها .
 وكان يدعو الى المشاكه بينها ، وتطورت الفكرة عنده حتى أصبحت قاعدة
 (أى عام) التى على بوضع الحديث عنها وقد اطناب الملاحظات
 التى كان يشركه اشار اليها قبله . ورضنا بعد ذلك لبعض القضايا النقدية
 العامة التى طرحتها الجاحظ كغنية الطبع والصنع فأشار الى بعض
 الشعراء العرب المشهورين وبعض شعراء أهل الصناعة والتكلف ، ولكنه
 حارب الكثير من التكلف فى القل من تنقيحه وتبذيره . ووجد أن هنالك
 راجعا لها تستمد من الاديب العظيم لأدبه كالقلام الذى يلقى نفسى

معاظم الامور ومهمات الراى وفيما عدا ذلك فان الاديب قد رأى أنه غفر
الكلام وترك المجهود . ونحط عن قضية القديم والحديث فوضع لها
المقام الصحيح حينئذ نفى تعلقها بالزمن ، وهاجم المنتصرين للقديم
لمجرد قدمه . وكان من اسرى من آثار قضية السورقات انشورية . ولكنه
لم يتوقف عندها طويلا ، ولم يرها امرا ذا بال . وعرف ان قضية النحل
في الشعر السرى تقدم بعض الامثلة والنماذج فيه . هذا الانتحال متأثرا
في ذلك باين سلام . كما كان من جهة الهادى النقدية العامة التى
اشار اليها الجاحظ حديثه عن اختلاف مواهب الناس وطوائفهم ، وتفاوت
قدرة الاديب فى لون دون آخر ، واختلاف الاوقات والملاحظات التى
يكون فيها الاديب اقدر على المعطاء والانتاج . كما دعا الى احترام الاختصاص
والايمان به والنزول عند حكم اصحاب الامر واهله ، وذلك كان الهنأ
الذى وضعه الجاحظ المعتزل فى صرح البلاغة العربية ضخما جدا
وقد اضاف الى من تقدمه شيئا عظيما . ووضع للبلاغة مصطلحات كثيرة
وترك فى كل اللذين جاءوا بعده اثرا بعيدا .

وهرضنا فى الفصل الثانى من الرسالة لتطير البحث البلاغى والنقدى
عند المعتزلة فى القرنين الرابع والخامس . فتوقفنا عند الرطانى الذى
اهتم بقضية الابهاز ، ووضع فى ذلك رسالته (النكت فى اعجاز القرآن)
التي ارد فيها الاعجاز الى سبع جهات : ترك المعارضة مع نفي الدواعى ،
والتحدى للكافة ، والصرف ، والبلاغة ، والاخبار عن المعانيات ، ونفى
العادة ، وقياسه بكل معجزه . ولكن الوجه البارز فيها جميعا هو البلاغة
التي هو عنده عشرة ألوان هي : الابهاز ، التشبيه ، الاستمارة ،
الطلاووم ، الفواصل ، التجانس ، التصريف ، التضمين ، المبالغة ، البيان .
وكان فى هذا التقسيم تحديد لمدايل البلاغة الاصطلاحى المعروف . ومضى
بعد ان اتم بالجبهات الاخرى العامة سريعة يتطرق عن كل لون من هذه
الالوان حديثا فنيا مقنونا بأمثلة والشواهد . القآنية ما يجعل الرسالة
هدا تطبقها فى البلاغة . وقد تحدد الرطانى فى اثنا هذا الحديث كبيرا
من المسائل البلاغية بصورة نهائية لم يستطع احدا ان يضيف اليها شيئا
كثيرا بعد ذلك . كما عارضنا لبعض امثلة لتفسيره للقرآن فى جزء المخطوط
المبقى لدينا من تفسيره الكبير المسمى (الجامع فى علم القرآن) فتوقفنا

قد تطأج منها ، وأشرنا الى وضع أعرالاعتزال فيها مثلاً في ظاهرة
التأهل صرف الآيات التي تخالف مبادئ الاعتزال عن وجهها .

ثم عرضنا لابي عبيد المزياني ، وهو ناقد معتزلي أيضاً ، ولكننا
رأيناه على منهج اللغويين والنحويين وأسلوبهم في نقد في كتابه
" الموشح " الذي جمع فيه ملاحظات حول " اخذ علم " اللغة والنحو على
الشعرا . وهنا ان المزياني على الرغم من أنه لم يكن مبتكراً او صاحب آراء
جديدة في النقد الا ان لكتاباه أهمية عظمى في الدراسات النقدية لان فيه
أداة نية فيه من ملاحظات علم اللغة والنحو حول " شعروا والشعرا " .
الى أواخر المثلث الثالث من الهجرة .

ومن نقاد القرن الرابع صاحب بن عباد . وقد درسنا رسالته
الكشف عن سائر المتنبى ، وهنا ان صاحب كان فيها متمسكاً على
أبي الطيب كتبها بدافع الحسن وعدد فيها عيوبه اعداداً طغت عليه
الروح الانفعالية أكثر مما ضغطت عليه الموضوعية . ومن عيوب أبي الطيب
التي نوقش عنها صاحب : تفاوت شرو ، واستعماله للتشريب وتلميح
استعاراته ، وبها لغاته الشديدة ، والضرورات القبيحة ، وتناثر بعض
الحروف التي تفسد موسيقيا شعره ، وخص مناعته ومخالفته للذوق . وألم
الصاحب في هذه الرسالة في بعض المبادئ النقدية العامة ، فدعا الى
النزاهة البعد عن الهوى ، ونادى - كما فعل الجاحظ - بالنقص
واحرام آراء اهل الخبرة ، ووقف من السرفة مثل موقف الجاحظ فهو
يراهما امراً غير ذي بال ، وليست من كبر عيوب الشاعر . وكانت رسالة صاحب
ذات أثر في موجة الخصومة حول المتنبى كما كانت حافزاً للجرجاني لوضع
كتاب (الحفاطة بين المتنبى وخصومه) .

وأما في القرن الخامس فدسنا ناقدين هما : القاضي عبد الجبار
والشيف المرتضى . اما القاضي فهو شخصية بارزة متنازعة بين رجالات
المعتزلة ، ومن أكبر المدافعين عن آرائها وعقائدها . اذ سخر لذك
كثيراً من كتبه وتجلت جهود عبد الجبار في دراسة قضية الاعجاز في الجزء

السادس عشر من كتابه (المعنى) ان رد الاعجاز الى نظمه وتأليفه ،
 وفسر هذا النظم بالفصاحة ، ولكنها ليست الفصاحة المعتد به على عنصرى
 اللفظ والمعنى كما قال شيخه أبوهاشم ، بل الفصاحة هي التي تراعى
 العنصر الثالث وهو نظم هذين العنصرين في الكلام وضم الالفاظ على
 طويقه خاصة تراعى بعض الشروط كالابدال ، والاعراب ، والتقديم
 والتأخير . وقد بينا ان مفهوم هذه الشروط يرتد الا ما يسمى بتوخى
 علاقات ، ما يدل على أن النظم عند عبد الجبار يعنى ضم الالفاظ
 على طويقه معينة يرعى فيها الروابط والحلاقات النحويه . وقد ذكرنا ان
 عبد القاهر قد اعتمد على عبد الجبار لذلك عند ما وضع نظريته في النظم .
 ومضى بسوق المثل والشواهد . واهتم القاضى عبد الجبار بقضية المحكم
 والمتشابه ، وراح يعد كل آية تخالف بآدى الاعتزال من بابا المتشابه
 ويردها الى المحكم وهو مليوئيد هذه العقائد . مسخر لذلك كالبلاغه
 واللغة والعقل . كما رد الشبه والمطاعن عن كثير من الايات التي رجسه
 الخصوم والاعداء . شهبها ومفانز اليها . فدافع عن اسلمها . وبين طـ
 كميها . فكان هذا الحديث وجها آخر لبيان اعجاز القرآن .

اما الشوف المرتضى فقد كانت آماله وماعرب فيها من تفسير بعض
 الايات واجاديت صورة متارة لمنهج المعتزله في البحث والدراسه . فقد
 صرف عنايته الى الايات المتشابهات عند المعتزله بما وطها عن وجهها
 بط يخدم الاعتزال ، وذب الشبه والمعايز عن بعض الايات الارى التي
 طعن فيها الخصوم . وقد اظهر المرتضى في ذلك كله مراعاة متارة . وبرزوا
 طانسم به كتابا ملئ كثره الوجوه التي كان يوردها المرتضى في تأويل
 الخبر الواحد وحيث لا يدع وجها ممكنا قريبا كان أو بعيدا ظاهرا أو متخفا
 الا أورده . ثم البراعه اللسنيه التي كان يقتنع بها المرتضى بحيث لا يسورد
 وجها الا بعد أن يحتج له بامثله من لغة العرب وكلامهم .

واما الفصل الثالث فقد عرضنا فيه للزمخشري . وأيناه يمثل ازدهار
 الدراسات البلاغية ليس في البيئة الاعتزالية فحسب . ولكن على نطاق البلاغة
 العربية كلها . فكتاب الكشف تطويق شامل متاز لعلوم البلاغة العربية
 في تفسير القرآن وبيان وجوهه البليانية المعجزه . وقد رأينا الكشف

دائما ذا وجهين متلازمين . الوجه الاعتزالي الذي يتمثل في محاولتنا وصل
كل ما يخالف الهادي . الاعتزال من الاى بعد هذه التشابه . ورده الى هذه
الهادي . باستخدام البلاغة والسبب والنحو عدم الاعتداد بالحديث . أو الغرض
من شأنه في بعض الاحيان . واما الجانب بلاغى فيتمثل في تطبيق علوم
البلاغة الثلاثة : المعانى ، البيان ، والبديع . في بيان اعجاز القرآن
واظهار سمو اسلوبه . ولكن الزمخشري ركز بصورة خاصة على علم المعانى
الذي يردف علم النظم . ومضى يطبق نظرية النظم الذي وضعها دثها
عبد الجبار . وشرحها وأوضح فاهمها عبد القاهر . والى تنفى - كما
ذكرنا قبل قليل - ضم الالفاظ والراكب على طوفا خاصة تراعى روابط
النحو وعلاقته وعلى الرغم من أن الغرض لم تكن واضحة تماما في ذهن الزمخشري
بين علوم الهلاء الثلاثة الا انه كان اولى من عرف هذه القسمة الثلاثية
ومضى يطبقها في تفسيره . فأما علم المعانى فقد توقف عند الوان عديدة
منها : التعريف والتذكير ، والتقديم والتأخير ، واسلوب القصر ، والخبر
والاشارة ، والاعراض البلاغية التى خرج اليها كل منهما . وعند الفصول
والوصل ، وعند الحذف والذكر ، والابحاز والاطناب والاضطرار والاظهار ، وأشار
الى كثير من العلاقات النحوية للاسناد . فارتبط النحو عنده بالبنية . واصبحت
العلاقات النحوية بين اجزاء الاسناد ذات دور بلاغى فى الكلام . وعلى
نحو تطبيقه لنظرية علم المعانى راح يطبق نظرية علم البيان ، وقد توقف
عند جميع الوان المعروفة . توقف عند المجاز المرسل وعرف من علاقاته الجزئية
والكيفية والسددية والمصيبة ، والى مجاز الذى علاقته اعتبار مكان . وما يمكن
وأطال الوقف عند المجاز العقلى . واستخدم بصورة خاصة فى تأويل بعض
المتشابه من آيات الجبر . وتوقف عند التشبيه والاستعارة والكتابه . ومضى
يفصل القيل فى كل منها ويبين وجه الجمال فيها . ولم يهتم كثيرا بعلوم
المعانى بل كان يعمد احيانا زلا لعلوم المعانى والبيان . ولذلك لم يطبق
الوقوف عند مسائله . بل عرض لها عرضا سهوا ، فتحدث عن الطباق ،
والمشاكله ، والالتفات ، واللف والنشر . ومراعاة النظير ، والتجريد ، والتقسيم
وتأكيد المدى بعدى يشبه الذم . واسلوب الحكيم ، والتورية ، والفواصل .
وقد كان للكشاف ضجة كبرى عند اعداء المعتزلة وخصومهم . ولم يفضى
الاعداء نه الى جانبه الاعتزالي الذى اصرف فيه فى تعصب لعقيدة

الاعتراض وتعمد تأويلها في كثير من الاحيان ، والحكم أحكاما
أخرى . ولكن قيمة الكتاب بلاغيه بقیه موضع اتفاق الجميع ، وموضع
تقديرهم .

وأما الباب الثاني من الرسالة فقد درسنا فيه جهود المعتزلة
دراسة فنية وحرصا للقاض النقدية الكبرى التي تهتم بها فكان الفصل
الاول من هذا الباب في دراسة اعجاز القرآن ، وهي من ابرز القضايا
التي شغلت اهل امام المعتزلة . وقد وضعوا في ذلك موكلات كثيرة ضاع
كثيرها ولم يبق الا لندرا اليسير ، وميزنا ثلاثة وجهات في بيان اعجاز
القرآن : واحدة ترجع لاعجاز الى ما فيه من الاخبار عن المعانيات ، واحدة
تراه في ديب من الصرفة ، وواحدة تراه الى الجانب بلاغي الذي لم يشازع
في توافره احد . ولكن تفسير هذا الجانب سار في اتجاهين هما : نظرية
النظم التي بدأها الجاحظ في شكل بسيط يعنى حسن الصوغ ، وكمال
الترتيب وتلاها الالفاظ غردة ومركبة في الكلام ، ومخالفة اسلوب القرآن لما ألف
العرب في اساليب القول . ثم تطورت الى شكل فني متازا أصبحت
تعنى الاسلوب بمعناه العام الشامل الذي يراعى ما بين جميع اجزاء الكلام
من علاقات النحوي ورباطه وهي نظرية اقام صرحها القاضي عبد الجبار ، ووسعها
وعطووها عبد القاهر الاشعري ، ثم طبقها لمطهر الشامل الكامل
الرمخشي في تفسيره الكشف . وأما الجانب الثاني اذى سار فيه الكشف
على الاعجاز فهو استخدام الالوان البلاغية المختلفة في ابراز اسلوب القرآن
وبان تميزه وتفوقه . وقد تمثل في رساله النكت للروماني الذي اورد البلاغة
الى شوه أوجه . ولعلها كانت وجه الاعجاز عند الشافعي المرتضى لهذا .

وكانت الى جانب دراسة المعتزلة لقضية الاعجاز دراسات رأيية اهتمت
للمحكم والمتشابه ورد الشبه والمطاعن عن بعض آياته . ووجه ارتباط هذه
المسائل جميعها بالبلاغة أن البلاغة كانت سلاحا مهما فيها .

وأما الفصل الثاني فقد درسنا فيه قضية المجاز فلاحظنا توسع المعتزلة
في استعماله توسعا شديدا ، حتى كادوا يجعلون لغة العرب كلها مجازا
ولكن ذلك لم يكن مذهبيا فنيا خالصا ، وانما هو لغرض معين لانه خدمتهم
في تأويل ، وساعدتهم على صرف طبعهم عن القول مع آرائهم عن وجهه

ودرسنا من سمات المجاز عند المعتزلة ارتباطه بالعقل واعتقاده عليه
 بحيث أصبح حمل الكلام على مجاز ضروري حتم ، كل مخالف للسلام
 أدلة العقل . ولكن المعتزلة لم يسقطوا لمعنى اللغوي في حد نفسه
 عن المجاز ، واعتادوا من العقل ، بل كانوا دائما يحاربون التوفيق
 بين ذين الاصليين : اللغة والعقل ، في جميع حالاتها ، المجازية
 فلا يهودون تأيلا الا بعد دعه بشواهد من اللغة وكلام العرب ، ولكن
 هذه كانت عمهرة شاذة ، وكثيرا ما كانت تفتقر اللغة بين ايديهم ، وعرضوا
 على الاطاعة والرضوخ ، فيتعسفون ويشقون ، وقد بالغون حتى في
 القول في المعنى والجور .

و اما الفصل الثالث فقد كان لدراسة اللفظ والمعنى ، وقد رأينا
 انها لغوية نشأت في رجال الفلسفة والدين نتيجة ذلك لجدل الطرفين
 الذي كان يدور بين طوائف المسلمين حول مجموعة من الاظفار المشككة
 بالقرآن الكريم . وقد ميزنا في دراسة المعتزلة في هذه الدراسة لهذا المعنى
 ان المعتزلة حاولوا منذ البدايات التوفيق بين عنصر اللفظ والعنصر المعنوي ،
 فوعوا الى التناكُل والتلازم بينهما ، وطبقوا قاعدة المقام والمحل ورواه
 معنى الحال . ولكن اوضحنا انه كان هناك في الادمان من الفصل
 بين هذين العنصرين لم حل الحديث عن المشكك بينهما . وفي حال وجود
 هذا الانفصال بينهما يكون الشكل افضل واغنى قدرا . وقد اتجهوا الى
 العناية به ، واعطاء الجاحظ العزيم واعلاه على المعنوي ، وقال عمارا
 المشهورة : (المعاني مطروحة في الطويق) ولكن عمار الجاحظ اسهم
 فهمها ، وعصور الناس انه يهد رقيقة المعاني على حساب الالفاظ ، فوجدت
 طاقة كبيرة من النقاد تبني هذه الدعوة الخاطئة محطة الجاحظ ونهجا
 وطقت هذه الثنائية بين هذين العنصرين شائعة بين الناس طويلا حتى
 كانت نظرية النظم التي تحدثنا عنها انكزالها ، ودعوة الى رؤية الصورة
 مجموعة منها معا .

و اما الفصل الرابع الاخير من الباب الاولي فهو دراسة وتقييم لجهود المعتزلة
 اولا مصادر البحث اطلاقا ونطاق عند المعتزلة ، فهنا ان المصدر الاساسي
 الاولي الذي اغترف منه المعتزلة كان المصدر العربي والثقافة العربية

به إلا أني شك ولتكمهم كانوا يطمعون هذه الكلمة ولا اطمعوا عليه من الله
 وظلمات الامم التي ولكن الاراء الهلالية الذي أخذ بها من قوم من الاسس
 لم تكن لما عظموا عليهم في ضجهم ، ولم تظهر وجه البيان المسيحي أو غيره
 أصالة على أيديهم ، وكانت الكلمة اليونانية هي المصدر الاجنبي الاساسي
 الذي ^{انزله} منه بعض الملاحظات والاراء القديمة ، ثم دونا خصائص
 الممتزجة في البحث ، فبينما أن الممتزجة كلمة كلامية دينية أكثر شيئا
 مدونة أدبية نقدية ، وشرحتنا ذلك بأن أثر الاعتزال لا يظهر الا عندما
 يعالج النقاد مسألة كلامية دينية تتعلق ببعض أسرار العقيدة التي تستلزم
 حول الجدل والخلاف بين طوائف العقيدة المختلفة ^{المسماة} وأما فيما عدا ذلك
 فلا يكاد يكون للممتزجة شئ واضح بحث واضح في الوضوح أو شديد التعقيد
 يفرقهم عن غيرهم ، ولذلك قمنا خصائصهم الى قسمين : خصائص
 بلاغية ونقدية حول مسائل الدينية ، تهافت في اصلين كيون هذا فلا يعجز
 على العمل والتوسع اللغوي ، فأما الاعتماد على العمل فقد دناهم المسيحي
 الاعلان ^{الاعتبار} بأدله وإطلاق العنان له بصورة واسعة عظيمة ، ونفسهم بالتقليد
 الى تأويل كل ما يخالفه وضوءه عن وجهه ، وحطهم على الطعن في العقيدة
 أو الغرض من شأن رواحه اذا كان هذا الحديث مخالفا لهادهم ، وأما
 النوع اللغوي فقد كان ضروفا من ضروفا التأويل ، فلم تكن الاسس
 المجانية تسعد الممتزجة دائما على التأويل ، فكانوا يلجأون في سبيل
 ذلك الى اللغة فيوسعون في استعمالها وإطلاقها دلالات جديدة
 واستنباط دلالات متعددة منها ثم انطلق فيخدم لغواهم من شمس
 الدلوات ، وقد دفعهم ذلك الى القول بأن اللغة تواضع ، كما دناهم
 الى القول بالقياس ، وكل ذلك ما يحقق اللغة انسابا في الاستعمال
 يساعد الممتزجة على التأويل ، ويخدم لغواهم الاعتزالية ، وأما الخصائص
 العامة التي رأينا شئ الممتزجة في البحث ينصم بها فهي : ارتكاسات
 الهلالية بالعقيدة عندهم ، ان تحولت مهمة الهلالية أو كادت الى مسائل
 اعجاز القرآن ، وكان من نتيجة ارتباط الهلالية بروح العقيدة والجسد
 عندهم انهم لم يتضح في دواستهم الخصائص النوعية لكل لين من الاسس
 الادبية ، فقد وضعوا في كثير من الاحيان طائفت نقدية ، تملح لنقد
 الشعر مثلا تملح لنقد الخطابة ، واقتضت الحدود كثيرا بين الشعر

والخطبة حتى كادت تنعدم ، وكان من نتيجة اعتماد المعتزلة على العقل
ودعوتهم الى بعض النهادى "التقديس من كل ايمان الزين من الحكيم
على الشجر ، وارجاع ذلك الى محضر الحسن والفرح اللذين يمكن أن
يوجدوا فيه ، ودعوتهم الى هذا التخصص بأن يستدل كل امر الى اطلسته
الظلمين به ، للحكم عليه بما الى يكون الى الحقيقة والمساواة .
ودومنا في هذا الفصل ايضا اثر المعتزلة واعمالهم الى الميراث القديم
فلاحظنا أن اثرهم كان عميقا جدا ، فهم عروسة خفية لغيره فحسبوا
واعية . وفي البيئة الاعترالية ولدت كثير من المصطلحات والاصطلاحات
اللاهوتية ، كمصطلح مرفاة فتنى الحال ، والنجاز ، والظلمية
الكلاسيكية ، والنهر والانشاء ، ومصطلح النظم ، وغير ذلك من المصطلحات
الكبيرة كما اذا امر محضر الظاهر التقديس في التاريخ الادبي ، فكثيرا
تغلب اللفظ على المعنى والقليل بأن اللغة اصطلاح لا تعريف ، كما نتجوا
الامم الناس باب التأويل على صريحه . وقد اخذ كثير من نقاد العرب ولا سيما
بعضهم من مؤلفات هذه الطائفة من نقاد العرب يدعونها في كثير
محد وقد عرضنا باختصار شديد لاهز ثلوك هذا البحث ، ونتائج
الاساسية . ونسأل الله فيه عونه وسوايا ، وأن يكن فيه لهذا السورة
العزيز العظيم غنا . وكتبه . والله الهادي الى كل خير .

الكاتب : ١٣٧٦/١/١ م

١٣٩٦/١/١ هـ

المصادر والمراجع

١- المصادر القديمة :

- الآتي :

١- المأثرة بين الطائفتين (١ - ٢) ط. دار المعارف وتحقيق السيد مقرر

- ابن الأثير :

٢- الدال المائر : تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد • ط. مصطفى البابي
الطهري (١٢٥٨ هـ - ١٩٣٩ م)

- أحمد بن حنبل :

٣- اعتقاد الامام أحمد بن حنبل ، املاء الشيخ أبي الفضل الصبيح ، من كتاب
طبقات الخطابة للقاضي أبي الحسن محمد بن يحيى • تحقيق محمد طاهر الفقي
مطبعة السنة المحمدية (١٢٧١ هـ - ١٩٥٢ م)

- أسامة بن منقذ :

١- الهدى في نقد الشعر ، تحقيق أحمد بدوي ، واحد عبد الحميد •
(ط الادارة العامة للثقافة)

- أبو الحسن الأشعري :

١- مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين : تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد
(ط مكتبة النهضة المصرية)

٢- الابانة عن أصل الديانة ، ضمن مبعوث رسائل في العقائد

ط ثانية • دار المطارف المصنعية بعبد رباب

(١٢٦٧ هـ - ١٩٤٨ م)

- ابن أبي الاصبه :

٧- تحرير التحرير : تحقيق حفي محمد شرف - ط القاهرة ، نشر المجلس
الاعلى للشئون الاسلامية •

- ٨- بديع القرآن ، تحقيق حفي محمد شرف • ط نسخة حيد (١٩٥٧-١٣٧٧ هـ)
 الباقى ~~الشيخ~~ ^{أبو التاج المصطفى} الواضح فى مشكلات شعر المتنبى : تحقيق الداهرين عاشر
 ١٠- اعجاز القرآن ، تحقيق السيد صقر • القاهرة : ١٩٥٤ م •
 البندادى :

- ١١- تاريخ بغداد • طبعة القاهرة : (١٣٤٩ هـ - ١٩٣٠)
 ١٢- الفرق بين الفرق : مطبعة المعارف • تحقيق محمد بدر
 أبو حيان التوحيدى :

- ١٣- البصائر والذخائر • ط دمشق • تحقيق الدكتور ابراهيم الكيلانى
 ١٤- الامايع والمواثيق • تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين • ط لجنة التأليف
 والترجمة والنشر • القاهرة : ١٩٣٩ م •

ابن تيمية :

- ١٥- كتاب الايمان • مطبعة السعادة بمصر • سنة : ١٩٢٥ هـ
 ١٦- الرسالة المدنية فى تحقيق المأز والحققة فى صفات الله تعالى • نشر
 مكتبة أنصار السنة المحمدية (١٩٦٥ هـ - ١٩٤٦ م)
 ١٧- مقدمة فى أصل التفسير : مطبعة الترقى بدمشق (١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م)
 الثماليسى :

- ١٨- بتيمة الدهر : مطبعة الصاوى : ١٩٣٤ م
 الباحث :

- ١٩- كتاب البيان والتبيين • تحقيق عبد السلام هارون • ط ثالثة ، نشر مؤسسة الخانجى
 ٢٠- الحيمى • تحقيق عبد السلام هارون • القاهرة : ١٩٣٨ م
 ٢١- حجة النبوة : على هامش كتاب الكامل للمبرد • ط مطبعة التقدم
 العلمية ١٩٣٢ م •

- ٢٢- العشائرية : تحقيق عبد السلام هارون • ط دار الكتاب العربى •
 ٢٣- رسالة فى ذم أخلاق الكتاب • ضمن وثائق رسائل للباحث • ط المطبعة
 السلفية • القاهرة : ١٣٤٤ هـ •

٢٤ - رسالة في فضيل النطق على الصمت : على هامش كتاب الكافي للمبشر
مطبعة التقدم العلمية : ١٩٢٢م

٢٥ - رسالة التريخ والتدوير : القاهرة • ط ساسسى
الجرجانسى (عبد القاهر)

٢٦ - دلائل الاعجاز : مصحح أحمد مصطفى المراغى • ط أولى
(١٢٦٩ هـ - ١٩٥٠ م) دار الكتب المصرية

٢٧ - أسرار البلاغة : تحقيق ريتو • ط وزارة المعارف استنبول : ١٩٥٤م

٢٨ - الرسالة الثامنة في الاعجاز : ضمن ثلاث رسائل في الاعجاز
تحقيق محمد ظف الله أحمد • محمد زكى سلام ط دار المعارف
الجرجانسى : (على بن عبد العزيز)

٢٩ - الوساطة بين المتنبي وخصومه : تحقيق محمد أبى الفضل ابراهيم وطى
محمد البجاوى • ط دار نهضة مصر : ١٩٥٦م

ابن جنى :

٢٠ - الخصائص ط دار الكتب المصرية : تحقيق محمد على الدجارج
(١٢٧٤ هـ - ١٩٥٥ م)

ابن الجوزى :

٢١ - تبيين بلبلين : ط المطبعة المنيرية • ١٣٤٧ هـ

حازم القرطاجنى :

٢٢ - منهاج البلغاء وسراج الادباء : تحقيق محمد الحبيب بن الخوجسة
تونس : ١٩٦٦م

ابن حجر العسقلانى :

٢٣ - لسان الميزان : ط مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند : ١٣٣٠ هـ
ابن أبى الحديد :

٢٤ - شرح مشج البلاغة : ط دار الكتب العربية • مصطفى البايى الحلبي

الحصري الفيروانسي :

٢٥ - زهر الآداب : ط زكي المبارك • ط طاعة (١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م)

ابن سنان الخطاجي :

٢٦ - سر الفصاحة : تحقيق عبد المتعال الصمدي ط صبيح ١٩٦٩ م

ابن خلدون :

٢٧ - مقدمة ابن خلدون • مطبعة التقدم بمصر

ابن خلكان :

٢٨ - وفیات الأعيان : تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد • مكتبة

النهضة : ١٩٤٩ م

أبو الحسن الخياط :

٢٩ - كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الطحط : ط دار الكتب

، تحقيق تيسير : ١٩٢٥ م

الـ وازي : (فخر الدين محمد بن عمر الرازي)

٤٠ - نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز : القاهرة : ١٣١٧ هـ

٤١ - مفاتيح التيسير •

الراغب الأصبهاني :

٤٢ - مقدمة التفسير : ملحق بكتاب تفسر القرآن عن المطاعن للقاضي

عبد الجبار • ط المطبعة الجبالية بمصر

ابن رشيد :

٤٣ - العمدة في صناعة الشعر ونقده ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد

مطبعة السعادة بمصر (١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م)

الرماني :

٤٤ - النكت في أعجاز القرآن ، مع رسالتين أخريين في الإعجاز للخطابي وعبد القاهر

الجرجاني • تحقيق محمد ظف الله أحمد ، ومحمد زغلي سلام • ط دار المعارف بمصر

٤٥ - الجامع في علم القرآن : الجزء العاشر منه ، وهو مخطوط مصري في معهد
المخطوطات عن (طشقند) غير مقيس .
الزركشي :

٤٦ - البرهان في علوم القرآن : تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم
القاهرة (١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م)
النوركي (خير الدين)

٤٧ - الأعلام : القاهرة . ط ثانية
الزمخشري :

٤٨ - الكشاف : (١ - ٤) مطبعة الاستقامة بالقاهرة (١٣٧٣ هـ - ١٩٥٢ م)
رتبه وشيخه وصححه مصطفى حسين أحمد .
٤٩ - أساس البلاغة ، ط دار الكتب المصرية : (١٣٤١ هـ - ١٩٢٢ م)
السبكي :

٥٠ - معيد النعم وسبيد النقم : ط ليدن : ١٩٠٨ م
ابن سلام الجعفي :

٥١ - طبقات فحول الشعراء ، تحقيق محمد شاکر . ط دار المعارف
سيبويه :

٥٢ - كتاب سيبويه . المطبعة الأميرية : ١٣١٦ هـ
السيوطي :

٥٣ - المزهر في علوم اللغة وأنواعها : تحقيق محمد أحمد جاد المولى
وعلى محمد البجاوي ، ومحمد أبي الفضل إبراهيم . ط عيسى البابي
الجلي . القاهرة .

٥٤ - معترك الأقربان في مجاز القرآن : تحقيق على محمد البجاوي . ط دار الفكر
المصري .

٥٥ - بنية الوماء في طبقات اللغويين والنحاة : تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم
ط الطبعة : ١٩٦٤ م

الشاطبي :

٥٦ - الموافقات في أصل الأحكام : تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد • ط صبيح

الشريف المرتضى :

٥٧ - أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد) تحقيق محمد أبي
الفضل إبراهيم • دار الكتب : (١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥)

الشهرستاني :

٥٨ - الطل والنحل : تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل • نشر مؤسسة
الطهري : (١٣٨٧ هـ - ١٩٦٨ م)

المصاحب بن عمار :

٥٩ - الكشف عن مساوي ^{المتن} الأمانة : ضمن كتاب الأمانة عن سرقات المتنبي
تحقيق إبراهيم الهساطي • ط دار المعارف • سلسلة ذخائر العرب •

الصولي :

٦٠ - أخبار أبي تمام : تحقيق خليل عساكر ورفيقه • القاهرة ١٩٣٧ م

ابن طهطا الحلبي :

٦١ - معيار الشعر : تحقيق طه الحاجري ، ومحمد زكي سلام • ط المكتبة
التجارية : ١٩٥٦ م

الطبري :

٦٢ - جامع البيان في تفسير القرآن •

القاضي عبد الجبار :

٦٣ - المغني في أبواب التوحيد والعدل : الجزء السادس عشر (اعجاز

القرآن) تحقيق أمين الخولي • ط تراثنا ، وزارة الثقافة والارشاد القومي •

٦٤ - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : لأبي القاسم البلخي ، والقاضي عبد الجبار

والحاكم الجشمي • تحقيق فؤاد سيد • نشر الدار التونسية •

٦٥ - متشابه القرآن : تحقيق عدنان محمد زويهر * رسالة ماجستير مقدمة
الى كلية دارالعلوم بجامعة القاهرة *

٦٦ - تنزيه القرآن عن المطاعن : ط المطبعة الجبالية بمصر : ١٣٢٩ هـ *

٦٧ - شرح الاصل الخمسة : تحقيق عبد الكريم عثمان : مطبعة الاستقلال
الكبرى - بالقاهرة : ١٩٦٥ م

أبو عبيدة :

٦٨ - مجاز القرآن : تحقيق فوزد سيزكين * نشر الخانجي
(١٣٧٤ هـ - ١٩٥٤ م)

أبو هلال العسكري :

٦٩ - كتاب الصناعتين : الكتابة والشعر : تحقيق البجاري ، وأبى الفضل
القاهرة : (١٣٧١ هـ - ١٩٥١ م)

ابن حمزة العلوي :

٧٠ - الطراز المتضمن لأشوار البلاغة وطوم حقائق الاعجاز : مطبعة
المقتطف * دار الكتب : (١٣٣٢ هـ - ١٩١٤ م)

الغزالي :

٧١ - فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة : تحقيق سليمان دنيا ، ط عيسى
الناي الحلبي : (١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م)

٧٢ - المنقذ من الضلال : تحقيق عبد الحليم محمود * مكتبة الانجلو المصرية : ١٩٦٢ م

٧٣ - تاريخ أبي الفدا :

الفرا :

٧٤ - معاني القرآن : تحقيق أحمد يوسف نجاتي * محمد علي النجار
ط الكتب المصرية (١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م)

ابن قتيبة :

٧٥ - الشعر والشعراء : تحقيق أحمد محمد شاكر * ط دار المعارف ١٩٦٦ م

٧٦ — تأويل مختلف الحديث : تحقيق محمد زهير النجار : نشر
مكتبة الكليات الأزهرية : ١٩٦٦ م

٧٧ — تأويل مشكل القرآن : تحقيق أحمد صقر . ط الحلبي : ١٩٥٤ م

٧٨ — آداب الكاتب : تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . مطبعة
السعادة بمصر : (١٣٨٢ هـ — ١٩٦٣ م)

قدامة بن جعفر :

٧٩ — نقد الشعر : تحقيق كمال مصطفى ، مكتبة الخانجي : ١٩٤٨ م

القزويني :

٨٠ — التخصيص في علوم البلاغة : تحقيق عبد الرحمن البرقوقي
(١٣٥٠ هـ — ١٩٣٢ م)

القفاط :

٨١ — إنماء الرواة على أنباء النحاة : تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم
دار الكتب : (١٣٧٤ هـ — ١٩٥٥ م)

الزبيدي :

٨٢ — الكامل في اللغة والأدب : تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم والسيد
شحاته . ط دار نهضة مصر

ابن قيم الجوزية :

٨٣ — اعلام الموقعين عن رب العالمين : مطبعة النيل بمصر

ابن المرفي :

٨٤ — الضميمة والامل : الجزء الخاص بالمعتزلة نشره توما ارنولد
ط دار المعارف النظامية . بحيدرآباد : ١٣١٦ هـ

المزيانسي :

٨٥ — معجم الشعراء : نشر مكتبة القدسي ، تحقيق : ف . كرتكو : ١٣٥٥ هـ

٨٦ — الموشح : تحقيق علي محمد البجاوي . ط دار نهضة مصر : ١٩٦٥ م

المرزوقي :

- ٨٧ - مقدمة شرح ديوان الحطاسة لأبي تمام : تحقيق أحمد أمين
وعبد السلام هارون ، القاهرة ، ١٩٥١ م

ابن المعمر :

- ٨٨ - طبقات الشعراء المحدثين : تحقيق عبد السلام فراج ، القاهرة : ١٩٥٦ م
٨٩ - الهدى : نشر كراتشكوفسكى

المقرئ :

- ٩٠ - الخطط المقرئية : مطبعة النيل بمصر ١٣٢٦ هـ .
ابن المنهر الاسكندري :

- ٩١ - الانصاف : على هامش كتاب الكشاف للزمخشري . مطبعة الاستقامة
بمصر : (١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣ م)

الناشئ الأكبر :

- ٩٢ - مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات : تحقيق
يوسف طان اسى ، بيروت ، ١٩٧١ م .

ابن نباتة :

- ٩٣ - شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون

ابن النديم :

- ٩٤ - الفهرست : مطبعة الجامعة المصرية

شواهن سعيد الحميري :

- ٩٥ - رسالة الخمر العين : تحقيق ابراهيم الايبارى . وكمال مصطفى
نشر الخانجي .

ابن وهب الكاتب :

٩٦ - البرهان في وجوه البيان : تحقيق حلفي محمد شرف • ط مكتبة
الشباب • القاهرة

ياقوت الحمدي :

٩٧ - معجم الأديب : سلسلة الموسوعات العربية • مكتبة عيسى
الهاشمي الحلبي • مصر • الطبعة الأخيرة •

المراجع الحديثة

آدم مشيز

- (١) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (أوفى عصر النهضة فسي
الاسلام) : ترجمة محمد عبد الهادي أبي زيد . - نشر دار الكتاب

العربي ببيروت . ط رابعة .

ابراهيم سلامة :

- (٢) بلاغة ارسطو بين العرب واليونان . ط . مكتبة الانجلو مصرية .

احسان عباس :

- (٣) تاريخ النقد الادبي عند العرب (نقد الشعر) من القرن الثاني
حتى القرن الثامن الهجري ، بيروت . ١٩٧١ م .

أحمد أسمن :

- (٤) ظهر الاسلام : مكتبة النهضة المصرية . ط ثالث .

- (٥) ضحى الاسلام : مكتبة النهضة المصرية . ط رابعة .

أحمد مطلوب :

- (٦) البلاغة عند السكاكي : منشورات مكتبة النهضة ببيروت : (١٣٨٤ هـ -
١٩٦٤ م)

أمن الخولي :

- (٧) دائرة المعارف الإسلامية : ترجمة عبد الحميد يوسف ، ابراهيم زكري
خورشيد ، احمد الشتاوي .

جابر عصفور :

- (٨) الصوفية عند شعراء الأحياء في مصر : رسالة ماجستير مقدمة إلى
جامعة القاهرة - كلية الآداب - قسم اللغة العربية .

جولد سهر :

- (٩) مذاهب التفسير الاسلامي : ترجمة الدكتور عبد الطيم النجار
مطبعة السنة المحمدية (١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م) .

دى يسور :

- (١٠) تاريخ الفلسفة فى الاسلام : ترجمة محمد عبد الهادى أبى وسادة .
القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م)

زهدى جبار الله :

- (١١) المعتزلة : القاهرة (١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧) منشورات النادي العربى

فى باقا .

سيد نوفل :

- (١٢) الهلاغة العربية فى دور نشأتها .

شكوى عباد :

- (١٣) كتاب ارسطوطاليمس الشعر : دار الكاتب العربى للطباعة والنشر
(١٣٨٧ هـ - ١٩٦٤ م)

شوقى ضيف :

- (١٤) الهلاغة تطورها وتاريخ : ط دار المعارف - ط ثانية .

- (١٥) النقد : سلسلة فنون الادب العربى . ط دار المعارف ، ١٩٦٤ م .

- (١٦) العصر العباسى الاول : دار المعارف - ط رابعة .

طه ابراهيم :

- (١٧) تاريخ النقد الادبى عند العرب من العصر الجاهلى الى القرن الرابع

الهجرى : دار الحكمة ببيروت .

طه حسين :

- (١٨) مقدمة نقد النثر : تحقيق طه حسين وعبد الحميد العبادى . ط دار

الكاتب المصرية (١٣٥١ هـ - ١٩٣٣ م)

عبد الحليم محمود :

- (١٩) التفكير الفلسفى فى الاسلام .

عبد الرحمن الجزيري :

(٢٠) الفقه على المذاهب الاربعه : لعبد الرحمن الجزيري وآخرين . ط أولى
شركة فن الطباعة .

على سامي النشار :

(٢١) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام : مكتبة النهضة المصرية : ١٩٥٤ م

على مصطفى الغرابي :

(٢٢) تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين : مطبعة
السعادة بمصر . ط أولى : ١٩٤٨ م

محمد أبو زهرة :

(٢٣) تاريخ المذاهب الاسلامية : ط دار الفكر العربي

محمد حسين الذهبي :

(٢٤) التفسير والمفسرون : دار الكتب الحديثه بمصر . ط أولى

محمد زكي العشماوي :

(٢٥) قضايا النقد الادبي والبلاغة : دار الكتاب العربي للطباعة والنشر

محمد عبد الهادي أبو ريده :

(٢٦) ابراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية : لجنة التأليف

والترجمة والنشر : (١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م)

محمد غنيمي هلال :

(٢٧) النقد الادبي الحديث : مطبعة الاستقلال الكبرى .

ط رابعة : ١٩٦٩ م

مصطفى صادق الرافعي : (٨) اعجاز القرآن

(٢٨) مطبعة دار الامتقانة بالقاهرة . ط سادسة (١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م)

مصطفى الماوي الجويني :

(٢٩) منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان اعجازه : ط دار المعارف
بمصر : ١٩٥٩م)

محمد يوسف موسى :

(٣٠) القرآن والفلسفة : ط دار المعارف بمصر

فهرس الرسائل

رقم الصفحة

أ - ٥

١٧ - ١

٨٧ - ١٧

٢١٨ - ١٩

٢٥ - ٢٢

٢٩ - ٢٥

٢٧ - ٢٠

٤٢ - ٢٧

٨٧ - ٤٢

١٦٢ - ٨٨

١٢١ - ٨٨

١٠٨ - ٨٨

١١٢ - ١٠٩

١٢١ - ١١٤

١٦١ - ١٢٢

١٤٠ - ١٢٢

١٦١ - ١٤١

٢١٨ - ١٦٢

٢١٨ - ١٦٢

٢٧٤ - ٢١٩

٢٤٩ - ٢٢٠

٢٨٠ - ٢٥٠

٢٠٩ - ٢٨١

المقدمة :

تمهيد : في نشأة المعتزلة وعقائدهم

الباب الاول : دراسة تاريخية لجهود المعتزلة

الفصل الاول : نشأة البحث الهلالي والنقد عند المعتزلة

١ - جهود المعتزلة الاولى في القرنين الثاني والثالث :

- عمرو بن عبيد

- بشر بن المعتز

- النظام

- أبو العباس الناشئ

٢ - جهود الجاحظ

الفصل الثاني : تطور البحث الهلالي والنقد عند المعتزلة :

١ - جهود المعتزلة في القرن الرابع :

- الرمانسى

- المزياني

- صاحب بن عباد

٢ - جهود المعتزلة في القرن الخامس :

- القاضي عبد الجبار

- الشافى المرتضى

الفصل الثالث : ازدهار البحث الهلالي والنقد عند المعتزلة :

- جهود الزمخشري في القرن السادس

الباب الثاني : دراسة فنية للقضايا النقدية الكبرى عند المعتزلة

الفصل الاول : قضية اعجاز القرآن

الفصل الثاني : قضية المجاز

الفصل الثالث : قضية اللفظ والمعنى

رقم الصفحة

الفصل الرابع : تقوم لجهود المعتزلة :

- ١ - مصادر البحث البلاغي والنقدى عند المعتزلة
- ٢ - منهج المعتزلة وخصائصهم فى البحث
- ٣ - أثر المعتزلة وأضافتهم للموروث

خاتمة البحث ونتائجه الأساسية :

ثبت بالمصادر والمراجع :

(١) المصادر القديمة :

(٢) المراجع الحديثة :

٢٦٧-٢٦٨

٢٦٨-٢٦٩

٢٦٩-٢٧٠

٢٧٠-٢٧١

٢٧١-٢٧٢

٢٧٢-٢٧٣

٢٧٣-٢٧٤

٢٧٤-٢٧٥

٢٧٥-٢٧٦